FLORIN MIHĂESCU

OMUL ÎN TRADIȚIA CREȘTINĂ

HERUVIM

OMUL ÎN TRADIȚIA CREŞTINĂ

Florin Mihăescu, născut la 19 februarie 1923 în Tomşani, Vâlcea, din familie de învăţători şi preoţi (bunicul matern, preotul Teodor Bălăşel, fiind un cunoscut folclorist), a absolvit Liceul „Al. Lahovary" din Râmnicu Vâlcea în 1942 şi apoi Institutul Politehnic din Bucureşti în 1947, urmând în paralel cursurile Facultăţii de Litere. Şi-a desfăşurat activitatea în domeniul ingineriei construcţiilor. În 1958 l-a întâlnit, în casa poetei Lucreţia Andriu, pe Vasile Lovinescu şi, prin el, a cunoscut opera lui René Guénon. Cei doi l-au influenţat hotărâtor, preluând de la aceştia valorile hermeneuticii tradiţionale, pe care le va aplica în studiile sale ulterioare. După 1989, publică în ziare şi reviste din ţară, „Lumea creştină", „LAI-Cotidianul", „Luceafărul", „Steaua", „Convorbiri Literare", „Viaţa Românească" şi altele, dar şi în unele străine precum „Vie della Tradizione", „Connaissance des Religions" etc. Face parte din conducerea revistei „Raţiunea Mistică", editată de Fundaţia „Sfântul Gheorghe Vechi", din cenaclul bisericii „Pogorârea Sfântului Duh", precum şi din colegiul redacţional al revistei „Ianus", a Fundaţiei „Har".

Apariţii editoriale:
Minima spiritualia (cu Roxana Cristian), Ed. Rosmarin, 1995
Hamlet, prinţul melancoliei, Ed. Rosmarin, 1997
Vasile Lovinescu şi funcţiunea tradiţională (cu Roxana Cristian), Ed. Rosmarin, 1998
Shakespeare şi teatrul iniţiatic, Ed. Rosmarin, 1998
Omul în tradiţia creştină, Ed. Rosmarin, 1999; Ed. Heruvim, 2011
Shakespeare şi tragediile iubirii, Ed. Rosmarin, 2000
Simbol şi ortodoxie, Ed. Sf. Gheorghe Vechi, 2000; Ed. Heruvim, 2012
Cosmosul în tradiţia creştină, Ed. Rosmarin, 2001; Ed. Heruvim, 2012
Shakespeare şi tragediile puterii, Ed. Rosmarin, 2001
René Guénon şi tradiţia creştină (cu Roxana Cristian), Ed. Rosmarin, 2001
Shakespeare şi tragediile însingurării, Ed. Rosmarin, 2001
Mit şi simbol în Vechiul Testament, Ed. Arhetip, 2003
Treptele cunoaşterii iniţiatice la Vasile Lovinescu, Ed. Arhetip, 2003
Simbol şi parabolă în Evanghelii, Ed. Pontifex, p. 2004
Doctrină şi simbol în Evanghelia lui Ioan, Ed. Răzeşu, 2005
Cultură şi simbol, Ed. Pontifex, 2005
W. Shakespeare – Sonete, Ed. Pontifex, 2007
Drama istoriei lui W. Shakespeare, Ed. Pontifex, 2008
Hermeneutica sonetelor, Ed. Pontifex, 2008
Simbolismul scării, Ed. Pontifex, 2009

FLORIN MIHĂESCU

OMUL ÎN TRADIȚIA CREȘTINĂ

Cu o postfață de pr. Gabriel Herea

HERUVIM
PĂTRĂUȚI • 2012

Coperta întâi:
Iisus Hristos Pantocrator, detaliu din Tabloul Votiv de la Pătrăuți
Fotografie copertă: Petru Palamar
Scanare text şi procesare OCR: Ovidiu Schipor şi Doina Schipor
Concepție grafică şi paginare: Cristi Mucileanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MIHĂESCU, FLORIN
Omul în tradiția creștină / Florin Mihăescu ; postf. de pr. Gabriel Herea. - Ed. a 3-a. - Pătrăuți : Heruvim, 2012
Bibliogr.
ISBN 978-606-92406-7-0

I. Herea, Gabriel (postf.)

28

© Editura Heruvim, 2012
Biserica Monument UNESCO
Pătrăuți, județul Suceava, România
Tel: +40 740 057712
e-mail: parintelegabriel@yahoo.com
www.editura-heruvim.ro

Editura Heruvim este un proiect al Asociației „Prietenii Bucovinei".

Motto: „Cine nu este împotriva
noastră este pentru noi."
(Marcu 9,40)

Această carte s-a născut din nevoia de a lămuri sensul vieții şi drumul omului prin existență, aici şi acum, dar şi dincolo de lumea noastră. După eşecul exemplarelor oferite de omul filosofic, ştiințific, artistic, social etc. a rămas în picioare omul tradițional, omul creştin al cărui model, născut odată cu omenirea, s-a întrupat prin Iisus Hristos şi va dăinui până la sfârşitul veacurilor.

Am încercat să definim profilul acestui om tradițional plecând de la ***principiile doctrinei creştine****, mai exact de la principiile evanghelice rezultate din învățătura Fiului lui Dumnezeu care, ca Fiu al Omului, a realizat o sinteză unică a persoanei umane având posibilitatea de îndumnezeire. N-am neglijat nici preceptele Legii vechi, nici comentariile patristice la Legea nouă, care stau în miezul acestei viziuni a omului tradițional.*

In afara doctrinei propriu-zise, profilul acestui om a beneficiat şi de numeroase ***simboluri*** *micro şi macrocosmice care se întretaie în persoana sa, alcătuind un chip de o bogăție şi de un mister indicibil, rezultat din chipul divin după care a fost făcut.*

Şi, desigur, nu în ultimul rând, existența acestui prototip este legitimată şi de înscrierea lui, în limitele posibilităților umane, în trăirea ***modelului cristic****.*

Axat pe cunoaştere, pe iubire şi pe sacrificiu, omul tradițional se află la intersecția orizontalei lumii cu verticala duhului, încarnând în acest fel crucea cosmică pe care Iisus a integrat-o şi a sfințit-o. Dacă acest model şi această cale mai pot fi urmate, există încă posibilitatea ca omul să depăşească dezordinea lumii moderne şi să se înscrie în ordinea divină a lumii tradiționale.

INTRODUCERE

Motto: „Răscolirile patimilor şi întunericul necunoştinţei risipeşte-le, prin rugăciunile tale, fericite, cu darul cel luminos al nepătimirii, ca să te laud acum, după vrednicie, slujitorule al celor dumnezeieşti."
(Minei - Ianuarie 22 - Utrenie)

Sunt istorici ai religiilor care spun că omul a început să creadă în Dumnezeu pentru că se simţea slab în faţa forţelor naturii şi de teamă şi-a închipuit o forţă superioară care ar putea să-l ajute, dacă o îmblânzeşte prin jertfe şi invocări. E o concepţie mărginită, care a prevalat în secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea (în special la marxişti) şi care astăzi nu mai are curs. Căci cum să se teamă omul arhaic de lumea înconjurătoare, când vâna animale sălbatice fioroase şi se lupta cu intemperii distrugătoare!

Nu vrem să inventariem aici diferitele opinii ale ştiinţificilor care şi-au făcut drum în lume de-a lungul ultimelor secole, pentru a explica de ce omul a crezut şi crede în Dumnezeu, chiar dacă acum tot mai slab şi mai rar. Ultima ipoteză - dacă vreo ipoteză poate fi ultima - a fost puternic susţinută, dacă nu chiar iniţiată, de M. Eliade, care afirmă că nevoia de credinţă într-o putere superioară şi de altă natură decât puterile cosmice există în om de la originea sa, atât de imprecisă de altfel, drept care, după multe soiuri de *homo* (*sapiens*, *faber*, *economicus* etc.) avem acum şi un *homo religiosus*. Deşi suntem mai aproape de adevăr, totuşi, în spatele acestei concepţii,

aparent corecte, stă tot o motivație psihologică, pentru că nimeni nu explică de ce structura psihică a omului e aşa şi nu altfel, şi mai ales pentru că există păreri că, dacă omul ar dispărea, ar dispărea şi ideea de Dumnezeu şi deci Dumnezeu însuşi. Ca să nu mai vorbim de faptul că pentru mulți sursa acestui *homo religiosus* este ... subconştientul. Subiectivismul unor astfel de păreri e evident şi de-abia dacă este mai elevat, fiind cel mult mai „cultural" decât părerile secolelor anterioare. Pentru că de cultură este vorba în această concepție şi nu de o reală spiritualitate, religia fiind, după aceşti ştiințifici, una din activitățile mentale ale omului, alături de filosofie, artă, literatură, ştiință etc. Şi importanța ei ar fi în primul rând socială, încât, aşa cum afirmau „iluminiştii", dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui inventat.

În realitate, omul s-a născut cu credință pentru că aşa l-a conceput Creatorul şi nu putea să-l facă altfel, din moment ce l-a făcut după chipul Său. Acest *Om primordial* nu s-a putut însă menține pe culmile paradisului, căci, având libertatea alegerii între dubla tendință ascendentă şi descendentă a existenței, a ales greşit, cu semeție şi nu cu smerenie, împins de răul din lume, urmând tendința descendentă, şi s-a prăbuşit, devenind *Om căzut*. Amintirea fericirii originare i-a rămas însă şi l-a atras permanent spre paradisul pierdut spre care a pribegit şi pribegeşte, sacrificând iluzia existenței pentru sacralitatea Ființei, devenind un *Om sacrificial.* Iar sacrificiul suprem al lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, dar şi al Omului, i-a deschis calea spre *Omul sfințit* şi spre *Omul desăvârşit*. Aceste chipuri şi trepte ale omului de totdeauna vor forma cele cinci capitole ale acestui mic tratat de antropologie creştină.

În afara primului şi ultimului, care depăşesc individualitatea umană, celelalte prototipuri sunt urmărite pe trei niveluri (duh, suflet şi trup - *spiritus*,

anima, *corpus*), rezultând nouă trepte de încercări inițiatice. Fiecare din aceste prototipuri şi încercări este privit atât în trăsăturile sale esențiale, cât şi în aspectele pe care le-a luat în Vechiul şi Noul Testament. Iar dacă multe „evenimente" din istoria sacră revin în definirea diverselor trăsături ale omului, este pentru că acelaşi eveniment poate avea semnificații diferite odată cu schimbarea perspectivei, cu luarea în considerare a sensului lor simbolic multiplu, accentul deplasându-se mereu pe alte aspecte ale indefinitei varietăți a sacrului.

CAPITOLUL I
OMUL PRIMORDIAL

Omul resimte deci nevoia şi prezența divinității şi a vieții spirituale, din arhaic până la sfârşitul vremurilor, şi o resimte pentru că această prezență este reală atât în el, cât şi în întreaga creație, omul fiind însă singurul conştient de acest fapt, pe care-l poate mărturisi, chiar atunci când îl neagă. Căci este în om o nevoie de depăşire, o nevoie de absolut care se impune nu numai sufleteşte, subiectiv, ci şi în mod obiectiv, prin imensitatea şi ordinea creației care-l înconjoară. Şi i se impune pentru că, aşa cum spune Biblia, omul e făcut după chipul lui Dumnezeu, chiar dacă acest chip s-a împuținat şi s-a întunecat în el odată cu căderea din paradis, de-a lungul mileniilor de influență a răului care acționează în lume.

Marea problemă a omului în raport cu Dumnezeu nu este atât lipsa unei divinități, fără de care universul şi existența nu pot fi înțelese, cât absența ei aparentă, faptul că nu se manifestă direct, absență care e în realitate misterul ei. În fond, omul acuză prin neîncrederea sa tocmai misterul care e tăria divinității, fără de care Dumnezeu ar coborî la rangul de fenomen, chiar dacă de excepție, comparabil cu tot ce ne înconjoară, şi n-ar mai fi deci Dumnezeu veşnic şi infinit. Cei care se îndoiesc de *Prezența în absență* a lui Dumnezeu uită că misterul nu a fost de nepătruns pentru omul arhaic care îl slujea cu credința născută în el şi îl înțelegea nu cu rațiunea, atât de folosită astăzi, ci cu intuiția şi intelectul, prezente în omul tuturor tradițiilor spirituale. Grecii se foloseau de intelect (*nous*) pentru a se apropia de lumea spirituală

(inteligibilă) şi de raţiunea discursivă (*dianoia*), pentru a explica lumea fenomenală. Latinii aveau şi ei *intellectus* şi *ratio*, şi din păcate lumea „cultă" s-a agăţat de *ratio*, pentru a-şi arăta insuficienta capacitate de înţelegere. Or, *ratio* nu este decât o facultate mentală de punere în relaţie cu lumea fenomenală, deci pe orizontală, incapabilă să se ridice pe verticală dincolo de limitele „văzutului", în lumea spirituală. Chiar unii teologi folosesc *logos*-ul vechilor greci, în sensul de raţiune divină, când în realitate sensul este cel de gândire sau cugetare divină. Numai aşa Dumnezeu-Tatăl ca *logos-gândire* a dat naştere lui Dumnezeu-Fiul ca *logos-cuvânt*. *„Întru început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul"* (In. 1,1). Înlocuiţi logosul cu raţiune şi această afirmaţie simbolică îşi pierde orice sens transcendent.

Cum spuneam, pentru a depăşi limitele universului fenomenal i-a fost dat omului intelectul, sau mai exact intuiţia intelectuală, cu care poate pătrunde în lumea spirituală, cu care poate media, cu care poate contempla (theoria) ceea ce depăşeşte raţionalul, ceea ce ţine de mister. Spre deosebire de raţiune, care lucrează cu noţiuni şi concepte făurite de om pentru a comunica, alcătuindu-şi din ele o ştiinţă care e logica, intelectul lucrează mai ales cu simboluri care sunt intrinseci creaţiei şi care mediază înţelegerea lumii spirituale de către gândirea omenească. Şi dacă Adam a putut să dea nume tuturor făpturilor din creaţie, nume care reprezintă esenţa lor, este pentru că s-a folosit de intelect şi de capacitatea lui de a pătrunde dincolo de aparenţe, în lumea esenţelor, a arhetipurilor şi a simbolurilor. Faptul este evident în toate cărţile sacre ale lumii, inclusiv Biblia, care utilizează pentru a prezenta creaţia lumii un limbaj simbolic, şi abia în al doilea rând unul logic, a cărui insuficienţă este uneori depăşită prin folosirea paradoxului, limbaj fulgurant,

sintetic, spre deosebire de cel logic, discursiv şi analitic.

Cele şase zile ale creației (Hexaimeron) din Vechiul Testament sunt povestite de profetul Moise într-un limbaj în primul rând simbolic. Căci ce sunt cerurile şi pământul din Cartea Facerii, sau adâncul de ape şi întunericul, până la acel „Fiat lux", decât simboluri ale primei dualități (esență-substanță) cu care începe lumea? Şi ce este țărâna pământului şi ce suflarea de viață dată de Dumnezeu, decât dualitatea care a făcut din om un suflet viu? Acest Adam, care in principio a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, a păstrat după cădere doar chipul, şi acesta învăluit, pierzând asemănarea; dar a rămas cu o scânteie de viață divină (scintilla animae, cum spuneau medievalii), cu acel sâmbure de nemurire (luz) care-l va ajuta să-şi regăsească originea divină. Numai aşa se poate explica năzuința omului spre absolutul care l-a creat, numai aşa se poate înțelege nostalgia paradisului pierdut, care altfel, psihologizat, nu mai rămâne decât o iluzorie reverie.

Neascultarea logosului divin i-a precipitat pe primii oameni afară din rai, prin intervenția răului şi ca o consecință a libertății omului prost folosite, fără discernământ. Mai întâi Eva şi apoi Adam au dat dovadă de ignoranță, de nerecunoaştere, de proastă alegere când s-au lăsat înşelați de minciuna demonului care le promitea nemurirea şi puterea divină. A fost primul pas greşit, urmat de mâncarea fructului oprit din pomul cunoaşterii duale a binelui şi a răului, fruct ce i s-a părut Evei că era „bun de mâncat şi plăcut (subl. ns.) de privit şi vrednic de dorit (subl. ns.), pentru că dă minte (sau ştiință)" (Fac. 3,6). A urmat izgonirea din rai şi blestemul care le-a adus suferința în locul fericirii.

În acest singur verset ni se par a fi conținute cele trei mari poveri pe care omul le va purta pe pământ, care-l

vor împiedica să mai revină în rai şi de care l-a scăpat întruparea lui Hristos făgăduită de Tatăl. Una este *ignoranța*, alta este *patima* (plăcerea) şi a treia *suferința*, cu nenumăratele lor aspecte. Vom încerca să le detaliem pe fiecare şi apoi să înfățişăm remediile date de Hristos, care a pogorât în lume să vindece pe cei bolnavi. Căci, cu toate încercările demonului de a-l distruge pe om după căderea din rai, ca să-l uite pe Dumnezeu, el a rămas un exilat, un bolnav care şi-a reamintit de viața paradisiacă şi a căutat să o recâştige. Această amintire (*anamnesis*), reînnoită de Hristos şi de sacrificiul Său, l-a salvat pe om de-a lungul atâtor secole de ignoranță, de patimă şi de suferință, de damnarea răului.

În încercarea noastră de a defini structura şi devenirea omului în lume, în fond antropologia lui, după această prezentare a omului primordial sau originar, vom urmări să detaliem în continuare aspectele negative ale căderii şi intrării omului în istorie, ca şi formele luptei sale cu răul împotriva *ignoranței*, a *patimilor* şi a *suferinței*, pentru a nădăjdui să putem arăta, într-o a treia parte a studiului, aspectele pozitive, luminoase, mântuitoare ale omului sacrificial, care pot contracara aceste chipuri ale răului şi, în sfârşit, pentru a îndrăzni să întrezărim, într-o a patra şi a cincea parte, posibilitățile de sfințire şi de desăvârşire ale omului destinat dintru început să revină în sânul divinității care l-a creat. În această încercare, vom privi fiecare problemă din trei perspective: una teoretică, doctrinară, una existențială, a istoriei sacre şi una a evoluției în lumea modernă.

Căci *Răul* nu este o ficțiune, o umbră sau doar absența binelui, cum s-a spus. El este o realitate, dar nu una ontologică, ci una cosmologică. El nu *este* în *Ființă*, dar *există* în lume. Creația este dual pentru că altfel s-ar întoarce în unitatea Ființei care a creat-o, dar este o dualitate de complementare (plus-minus; lumină-

întuneric etc.), care în multiplicitatea manifestării se echilibrează, păstrând universul în armonie. Răul propriu-zis apare odată cu prefacerea complementarității în contradicție, a tendinței ascendente în tendință descendentă, ca urmare a opoziției lui Lucifer față de Dumnezeu. Răul este deci *duhul negațiunii* exercitat în virtutea libertății chiar în sânul creației angelice, dovadă find existența pomului cunoştinței binelui şi răului din paradis. Dumnezeu a ştiut că Lucifer Îl va nega, dar nu l-a oprit, pentru că altfel ar fi anulat lumea pe care o crease liberă şi ar fi limitat dezvoltarea creației pe verticală până în tenebrele adâncului.

Prin negațiunea lui Lucifer şi căderea lui, complementaritatea lumii a devenit aşadar contradicție, polarizându-se într-o tendință ascendentă şi una descendentă. Astfel, chiar dacă e complementară pe orizontală, lumea e contradictorie pe verticală, în centrul acestei *cruci cosmice* fiind aşezat omul. Odată cu el, binele şi răul devin realități etice şi nu doar cosmologice, care-i solicită conştiința şi-i influențează actele. Fiind făcut după chipul lui Dumnezeu, el are în mod preeminent *libertatea* de alegere. De ce a ales prost în rai? Doar pentru că l-a ispitit demonul? Nu numai, ci şi pentru că, fiind o creatură, el este *ex parte substantiae*, fiind supus deci mai puternic tendinței descendente. Sfâşiat între aspirația cerului şi gravitația pământului, omul este răstignit pe o cruce pe care, suferind-o de bunăvoie, Hristos a neutralizat-o sacrificial. Istoria omenirii s-a desfăşurat şi se desfăşoară deci într-o dinamică a crucificării, cu cele patru direcții ale ei, cruce pe care omul a conştientizat-o odată cu jertfa lui Iisus. A conştientizat-o, dar nu şi-a asumat-o deplin, ba chiar a uitat-o tot mai mult.

Şi totuşi, această centrare a omului pe chipul lui Dumnezeu reflectat în el l-a făcut să fie nu un simplu individ în mijlocul naturii ca orice făptură, ci o *persoană*,

adică o ființă care are o față interioară, o conştiință a sinelui, dar şi o mască (*prosopon*, *persona*) prin care îşi arată lumii eul său. Caracterul personal face din fiecare om un *unicat*, definit şi prin *numele* unic pe care-l poartă şi care în civilizațiile tradiționale reprezenta esența lui personală, reprezenta o întrupare a unui atribut divin. Şi dacă orice altă viețuitoare poartă numele generic al speciei căreia îi aparține, omul singur are un nume după care e cunoscut şi după care i se recunoaşte filiația divină. Din păcate, acest nume a devenit în lumea modernă o denumire fantezistă, s-a mers chiar până la a fi înlocuit cu un număr, o simplă marcă cantitativă, asemenea numirii demonilor. De la numărul-simbol care chintesența legătura sa cu ideile eterne, deci cu atributele divine (*mundum regunt numeri*), a decăzut acum într-un număr *signata quantitate* care face să dispară calitatea şi unicitatea într-o sterilă uniformitate.

În unicitatea ei, structura persoanei umane reuneşte caracterele celor trei lumi, care se îmbină în ea într-un mod în acelaşi timp diferit şi unic în multiplicitatea universului. Căci primul om a fost creat din țărâna pământului din care Dumnezeu i-a modelat făptura şi căruia i-a dat suflu de viață (*pnoèn zoés*), imprimându-i astfel amprenta, pecetea chipului său şi făcând din el suflet viu (*psychen zosan*). Omul s-a născut deci cu spirit, cu suflet şi cu trup, deşi mai târziu s-a vorbit mai ales de sufletul şi de trupul său, spiritul sau duhul însuflețind doar partea superioară a sufletului (*nephesh*).

De aici controversa dintre *dihotomişti* şi *trihotomişti*, care nu are în fond nici un sens, pentru că nimeni nu neagă cele trei componente, ci doar le structurează altfel. În Evanghelii, Iisus vorbeşte adesea de duh, suflet şi trup, cum o face în ruga din grădina Ghetsimani: *„întristat este sufletul Meu până la moarte ... Duhul este plin de râvnă, dar trupul e neputincios"* (Mt. 26,38). La fel, Sf.

Apostol Pavel vorbeşte de om pământesc (*hylios*), de om firesc (*psychicos*) şi de om duhovnicesc (*pneumaticos*) (I Cor. 3,14-15).

Mai târziu, majoritatea Părinților ortodocşi s-au raliat structurii dihotomice, deşi unii au rămas trihotomişti, pe când cei mai mulți apuseni au rămas trihotomişti, vorbind de *spiritus*, *anima*, *corpus*, corespunzând celor trei lumi: cea angelică, cea intermediară şi cea pământească. Dar dacă omul include în ființa lui verticală cele trei lumi, el are pe orizontală o structură cuaternară, corespunzând celor patru principii elementare simbolice din cosmologia lumii vechi (cf. Sf. Ion Damaschin, *Dogmatica*) ca pământ, apă, aer, foc, cu calitățile lor: rece, umed, uscat, cald care generează în plan sufletesc cele patru temperamente sau firi: sanguină, melancolică, cerebrală, colerică.

CAPITOLUL II
ANTROPOLOGIA OMULUI CĂZUT

Dacă Vechiul Testament nu o spune categoric, Iisus o afirmă limpede la Cina cea de Taină: *„Nu voi mai vorbi mult cu voi; căci vine stăpânitorul lumii acesteia* (*Princeps hujus mundi; Arhé tou Kosmou*). *El nu are nimic în Mine"* (In. 14, 30). Ne este parcă anunțată o nouă irupere a răului în lume, după aceea din paradis. Această separare între lumea stăpânită de rău şi între Împărăția lui Dumnezeu implică pentru om o dublă luptă, o dublă „agonie": aceea a luptei cu răul pentru a împiedica căderea pe o nouă treaptă infernală, şi aceea a luptei cu uitarea lui Dumnezeu, pentru a se putea întoarce în rai, căci, oricât ar fi de ascuns sub noianul transgresiunilor milenare, Dumnezeu nu poate să dispară din om şi să nu-i dea speranța unei reintegrări în paradis. Vom încerca să detaliem în continuare aspectele negative ale acestei lupte, pentru a putea nădăjdui apoi să le găsim remediile şi aspectele luminoase, aşa cum le afirmă Hristos şi Biserica Sa.

1. IGNORANȚA SAU GREŞITA SOCOTINȚĂ

Căderea omului din rai n-a fost în primul rând o problemă morală, etica fiind un domeniu al omului pământean, ci una de cunoaştere, mai bine zis de proastă cunoaştere, de lipsă de discriminare a primilor oameni între pomul vieții şi pomul cunoştinței duale; mai exact

între unitatea primului, care era un reflex (simbol) al unității divine, şi dualitatea celuilalt. O dublă alegere îi stătea în față primului om: mai întâi între cei doi pomi şi apoi între cele două soiuri de fructe ale celui de-al doilea pom. Omul şi-a exercitat libertatea, dar nu şi puterea de discriminare (*diacrisis*), lăsându-se condus de rațiunea duală (dialectică), şi nu de intelect. Căci Eva, în loc să asculte de cuvântul fulgurant al logosului divin, a început să facă ipoteze în mintea ei: „De aceea femeia, *socotind* (*eiden*) că rodul pomului e bun de mâncat şi plăcut ochilor la vedere, şi vrednic de dorit, pentru că dă ştiință, a luat din el şi a mâncat şi a dat şi bărbatului său, şi a mâncat şi el" (Fac. 3,6). Acest *„socotind (eiden)"* a pierdut-o pe Eva, căci ea a socotit (a văzut) după aparență, a judecat, a rațional după mintea ei şi nu după cuvântul lui Dumnezeu; ea a socotit că rodul pomului binelui şi răului e vrednic de dorit pentru că dă *ştiință*, fără să înțeleagă că e vorba de o ştiință inferioară (*katanoesai*). Această ştiință a celor lumeşti a îndrumat-o pe Eva pe un drum greşit, ca şi pe atâția urmaşi ai ei până în zilele noastre. De ce s-a adresat demonul Evei? Pentru că el ştia, fiind un înger, deşi decăzut, că puterea de deosebire a Evei e mai slabă decât a lui Adam, fiind *ex parte substantiae* şi deci atrasă în jos. Nu e mai puțin adevărat însă că, la îndemnul Evei, Adam a greşit şi el, o greşeală de ordinul doi, dar totuşi greşeală, căci nu şi-a mai exercitat puterea intelectului, cu care dăduse nume tuturor făpturilor, cunoscându-le deci esența. Ceva i-a obnubilat judecata, poate şiretenia, poate farmecul (în sensul de vrajă) al femeii, dacă e să socotim după ce s-a întâmplat de atâtea ori în decursul veacurilor, în istoria omenirii.

Din cele spuse, apare destul de clar că primii oameni au greşit din necunoaşterea adevărului, sau mai degrabă din proasta lui cunoaştere, din lipsa de discriminare între unitate şi multiplicitate, între pomul

vieții și cel al cunoștinței, între bine și rău. Numai așa el s-a lăsat înșelat de minciuna demonului că mâncând din pomul cunoștinței ar putea deveni ca Dumnezeu, nemuritor. Proasta judecată i-a dat falsa convingere că ar putea ajunge atotputernic și atotștiutor, repetând în fond greșeala lui Lucifer. Menit de Dumnezeu să fie centrul creației și s-o stăpânească în ordine și dreptate, menținându-i rostul și echilibrul, omul n-a făcut decât să se degradeze și pe el, și lumea.

***

Exemplele acestei evoluții negative a omului sunt nenumărate în istoria omenirii și nu le vom inventaria aici. Vom spune doar că greșita lui socotință a dus la prima catastrofă a omenirii: *potopul lui Noe*. „Și a zis Domnul: «Pierde-voi de pe fața pământului pe omul pe care l-am făcut. De la om până la dobitoc, și de la târâtoare până la păsările cerului, tot voi pierde, căci îmi pare rău că l-am făcut»" (Fac. 6,7). Teribil acest regret al Creatorului care, deși își iubea creația, s-a hotărât s-o distrugă. De neînchipuit cât a putut să fie de puternic demonul și cât de slab omul, dacă L-a făcut pe Dumnezeu să-și distrugă progenitura. Și totul pornind de la libertatea de alegere prost folosită de primii oameni.

Totuși, Dumnezeu a lăsat o șansă creației, dându-i posibilitatea să renască prin Noe, singurul om drept și neprihănit, „care a aflat har înaintea Domnului" (Fac. 6,8).

Cu noua umanitate ieșită din urmașii lui Noe, care a ridicat un altar și a adus jertfe Domnului, Creatorul a făcut un legământ, hotărându-se să nu mai piardă creația și pe oameni. „Am socotit să nu mai blestem pământul pentru faptele omului, pentru că cugetul (*dianoia*) omului se pleacă la rău din tinerețea lui..." (Fac. 8,21). Iată încă o dovadă că faptele omului ies dintr-o proastă cunoaștere,

dintr-o cugetare aplecată spre rău, dintr-o alegere greşită, influențată de demon. Ca să-şi amintească de acest legământ, Dumnezeu a făcut curcubeul, care e un simbol al legăturii dintre cer şi pământ, dintre Dumnezeu şi om, făcut după chipul Său.

Din nefericire, omul nu a respectat acest legământ şi a continuat să-L uite pe Dumnezeu şi să se lase înşelat de demon. O mare pedeapsă i-a venit de sus, încercând să-i corecteze proasta cunoaştere şi orgoliul: *Turnul Babel*. Încurcând limbile oamenilor, a împiedicat înțelegerea lor la rău şi le-a atras încă o dată atenția că nu pot ajunge la Dumnezeu prin semeție şi putere, ci numai prin amintirea Numelui şi adevărului divin. Dar nici de data aceasta omenirea n-a înțeles mesajul divin şi s-a lăsat atrasă de aspectul rău al încurcării limbilor, şi deci a gândurilor şi a posibilităților de cunoaştere şi comunicare.

Astfel, tradiția primordială unică s-a divizat în mai multe tradiții, limba originară s-a fărâmițat în nenumărate limbi şi popoare care au început să se lupte între ele, pentru că nu se mai înțelegeau. *Confuzia* a devenit aşadar una din armele cu care demonul a dezbinat omenirea.

Pentru a putea reînnoi legământul Său, dintre atâtea neamuri Dumnezeu a ales un alt Noe în persoana lui Avraam, pe care l-a aşezat la începutul unei noi umanități, mai restrânse, dar mai capabile să-L cunoască, să-L asculte şi să-I urmeze comandamentele. „Şi eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău şi vei fi izvor de binecuvântare" (Fac. 12,2). Sensul acestei binecuvântări şi al continuității tradiției, peste divizarea neamurilor, a fost întâlnirea lui Avraam cu *Melchisedec*, preotul Dumnezeului celui Preaînalt, care l-a binecuvântat pe Avraam. Nu facem decât să amintim aici acest episod, despre al cărui mesaj

doctrinar, deci de cunoaştere, vom vorbi mai pe larg în partea a treia a studiului.

Avraam a fost primul patriarh al unui drum spiritual al omenirii din care au ieşit cele trei religii monoteiste: iudaismul, creştinismul şi islamul. Nici existența lui n-a fost scutită însă de unele aspecte care contraveneau adevărului. Ne gândim la *minciuna* pe care i-o spune faraonului că Sara îi este soră şi nu soție, ca să scape cu viață, sau la râsul Sarei, când cei trei necunoscuți îi anunță la Mamvre naşterea unui fiu, râs care trăda *îndoiala* ei în spusele Domnului. Dar poate că în domeniul sacrului intenția bună, în sens spiritual, este uneori mai importantă decât încălcarea unor norme morale.

Poate părea curios, dar al treilea patriarh şi primul al poporului evreu, Iacov, şi-a început existența printr-o falsificare a adevărului, printr-o *minciună* care a luat aspectul unei înşelări a tatălui orb, Isaac, dându-se drept fratele său, Esau. Şi aceasta la îndemnul mamei sale, Rebeca. Să fie încă o dată femeia vinovată de o încălcare a adevărului? De data aceasta, însă, gestul ei pare providențial, căci aşa a ajuns Iacov patriarh al poporului israelit, funcțiune de care Esau nu pare să fi fost capabil. Această înşelare se repetă la fuga lui Iacov de la Laban, tatăl soției sale Raşela, când aceasta a furat zeii familiei, spunând că nu i-a luat. Greu de justificat în plan moral aceste fapte, care însă au o explicație spirituală, ele fiind mai curând aspecte ale încălcării unei orânduiri vechi pentru a putea întemeia una nouă, aspecte care comportă necunoaşterea căilor misterioase ale Providenței şi urmarea lor intuitivă. Ca dovadă că Iacov a fost iertat de aceste transgresiuni este întâlnirea sa cu îngerul care restabileşte legătura cu Dumnezeu şi-i conferă numele şi calitatea de conducător al Israelului.

Tot un act de viclenie şi *înşelare* pare să fie şi punerea de către Iosif a paharului de argint în sacul fratelui său

Veniamin, pentru ca acesta să fie acuzat de furt şi întors din drum, în felul acesta Iosif putând să-şi dezvăluie adevărata identitate. „Căci Dumnezeu m-a trimis înaintea voastră, ca să păstrez o rămăşiță în țara voastră şi să vă gătesc mijloc de trai în țara aceasta şi să cruțe viața voastră printr-o slăvită izbăvire" (Fac. 45,7). O înşelare, o minciună poate fi deci justificată, atunci când serveşte, în fond, pentru descoperirea unui adevăr voit de Dumnezeu. Un act poate contraveni moralei obişnuite atunci când slujeşte cunoaşterii, căci adevărul este mai presus de orice motivație omenească.

De ce, totuşi, la mai fiecare răscruce a istoriei sale, conducătorii Israelului păcătuiesc printr-o falsă socotință, prin îndoială şi înşelare, sau prin încălcarea adevărului? Să fie o neputință a omului în genere de a înțelege şi urmări comandamentele divine? Sau este o slăbiciune a Israelului pe plan intelectual care duce la un abuz de raționare, la o poticnire în fața literei legii şi o ignorare a duhului ei? Şi nu va culmina această necalificare intelectuală cu eroarea cărturarilor şi fariseilor care nu l-au înțeles pe Iisus?

Trecând peste alte evenimente, ne vom opri la viața chiar a patriarhului Moise, întemeietorul propriu-zis, profetul religiei mozaice. Nici el nu pare scutit de o încălcare a încrederii datorate lui Dumnezeu, care trebuie să fie rezultanta unei credințe originare unite cu certitudinea unei drepte cunoaşteri. Astfel, Moise ezită să execute porunca Domnului pe Sinai şi chiar refuză să transmită poporului această poruncă, pe motiv că „O, Doamne, eu nu sunt om îndemânatic la vorbă, ci grăiesc cu anevoie şi sunt gângav..." (leş. 4,10). Este oare aici un ecou din consecințele Turnului Babei? Fiind vorba de limbă, este în joc cunoaşterea, proasta ei exprimare. Din cauza acestei îndoieli, Moise va călăuzi poporul lui Israel până în Țara Făgăduinței, dar el nu va intra în ea.

Justificată sau nu, orice neîncredere în comandamentele divine, care reprezintă adevărul, are repercursiunile ei negative. Adevărul divin nu poate fi pus la îndoială de judecata omului, care nu vede decât consecințele imediate sau chiar aparențele, care nu poate pătrunde cauzele şi deci nici intențiile divine şi scopurile finale. Apare poate acum mai clar că neascultarea, îndoiala, neîncrederea şi chiar minciuna sunt aspecte ale unei proaste cunoaşteri, dacă nu ale unei totale ignoranțe, cunoaşterea omenească fiind supusă greşelii, mai ales atunci când se încrede în propria-i capacitate, pe care o ia drept infailibilă din orgoliu şi insuficientă discriminare intelectuală.

Trecând peste veacuri, neascultând adevărurile puse de Dumnezeu în gura profeților, care au fost trimişi tocmai pentru că Israel nu părea capabil să le cunoască şi să le respecte, să le urmeze ca pe propria lege, cele mai mari catastrofe s-au abătut asupra poporului, mergând până la captivitatea babilonică, în care el şi-a *uitat* se pare până şi limba, instrument al cunoaşterii şi al memoriei colective, deci al tradiției în aspectele ei cele mai misterioase, esoterice. Iată cum de la nesocotința primilor oameni, întreaga omenire a încălcat planurile divine în primul rând din cauza ignoranței şi consecințelor ei, care au dus, în cele din urmă, chiar şi pe poporul ales la cădere şi catastrofă.

***

Drumul acestor transgresiuni, imputabile în primul rând necunoaşterii, neîncrederii şi neascultării, avea să atingă o nouă treaptă a căderii odată cu uciderea lui Iisus şi apoi cu decăderile epocii moderne. Căci Iisus nu s-a pogorât ca om pentru a înlătura răul din umanitate, ci pentru a-i arăta omului calea de urmat ca să se ferească

de rău şi mai ales ca să se salveze din mrejele lui. S-ar putea spune că venirea lui Iisus a stârnit şi mai tare demonii din lume, care au încercat să-i împiedice cu orice preț misiunea lui salvatoare. Încă de la început, satana încearcă să-L înlăture pe copilul Iisus prin genocidul lui Irod. Tentativa lui este reluată imediat după Botez, prin ispitirea din pustiu. Ceea ce i-a izbutit însă satanei cu primii oameni nu putea să-i izbutească cu Fiul Omului, care-L înfrânge în toate cele trei încercări de ispitire, desfăşurate nu în planul etic, căci Iisus nu avea păcat, ci în cel ontologic, al cunoaşterii şi puterii divine: Iisus afirmă puterea spiritului asupra materiei (cuvântul şi pâinea); a lui Dumnezeu asupra oricăror patimi; a Împărăției lui Dumnezeu asupra puterii lumeşti. Diavolul este respins (*Vade retro Satana*), şi a plecat „dar nu pentru mult timp" (Lc. 4,13). A revenit în calea lui Iisus prin numeroşi îndrăciți, oameni cu mintea rătăcită pe care Iisus i-a vindecat alungându-i pe demoni, chiar atunci când erau „legiune", aşa cum l-a alungat pe satana şi când s-a infiltrat în gândul lui Petru, cu acelaşi „*Vade retro Satana*" (Mt. 16,23). Îndrăzneala demonului a mers atât de departe, încât i-a cerut lui Iisus „să-i cearnă" chiar pe apostolii Lui, dar Domnul L-a respins încă o dată. Pentru ca să nu existe nici o îndoială că satana acționează mai ales falsificând cunoaşterea şi deci libertatea de alegere a omului, Iisus îl numeşte „tatăl minciunii" (In. 8,44), denunțând şi pe profeții lui mincinoşi (Mt. 7,15). Iisus se ridică de altfel în mod categoric împotriva necunoaşterii sau relei cunoaşteri a omului prin care se infiltrează răul în nenumărate rânduri, numindu-i pe cărturari, deci pe cei care au o cunoaştere stearpă sau greşită „fii de năpârci" şi acuzându-i cu vehemență: „Pentru ce aveți gânduri rele în inimile voastre?" (Mt. 9,4), inima fiind centrul nu numai al vieții, ci şi al cugetării omeneşti. El socoteşte, de altfel, cel mai mare păcat „hula împotriva

Duhului Sfânt" (Mt. 12,31), care este Duhul Adevărului, şi spune că „în ziua judecății oamenii vor da socoteală pentru orice cuvânt deşert pe care-l vor rosti. Căci din cuvintele tale vei fi găsit drept şi din cuvintele tale vei fi osândit" (Mt. 12,36-37). Parabola semănătorului este o pildă simbolică a importanței Cuvântului lui Dumnezeu, deci a cunoaşterii, pentru om, şi îi acuză pe toți cei cu inima împietrită, care nu înțeleg cuvântul parabolei (Mt. 13,15). Această acuzare se adresează chiar şi apostolilor, care nu înțeleg vorbirea în pilde, deşi simbolică: „Cum nu înțelegeți că nu despre pâini v-am zis?" (Mt. 16,11). În proorocirea dărâmării Ierusalimului sunt acuzați „proorocii mincinoşi" (Mt. 24,11), ca şi în *Apocalipsă*.

Toate aceste exemple şi altele asemănătoare, ni se par a arăta că poarta de pătrundere a răului în om este ignoranța şi lipsa de discernământ, înainte chiar de a fi patimile. Căci ignorarea afectează libertatea omului şi-l împinge spre o greşită alegere. Ceea ce s-a întâmplat în rai înaintea căderii, se perpetuează şi pe pământ, accentuând orgoliul uman.

Dar cea mai mare încercare a demonului de a-L distruge pe Iisus va avea loc, prin Iuda, odată cu patimile Mântuitorului. Faptul era însă înscris în planul divin, căci, prin moartea Sa, Iisus dă posibilitatea omului să se mântuiască, rezistând răului sau transformându-l în bine. Căci, chiar dacă Dumnezeu nu a creat răul, el are totuşi, indirect, o funcțiune soteriologică, cum s-a văzut în Cartea lui Iov. De altfel, Iisus însuşi pare să-i dea „binecuvântarea" satanei atunci când, la Cina cea de Taină, îi întinde bucățica de pâine lui Iuda (In. 13,26) şi când, la încheierea Cinei, spune: „Nu voi mai vorbi mult cu voi, căci vine stăpânitorul acestei lumi, şi el nu are nimic în Mine" (In. 14,30). Iisus îşi afirmă încă o dată puterea mântuitoare în fața demonului, trecând peste îndoielile noastre cum a trecut peste cea a lui Petru

şi cea a lui Toma. Cu condiția să fim conştienți de ele, recâştigându-I încrederea.

***

După înălțarea la cer a lui Iisus şi pogorârea Duhului Sfânt, care sfințeşte adevărul prin harul Său, omenirea va continua din nefericire să-L uite pe Dumnezeu şi să-L combată pe Iisus într-o luptă dogmatică pe viață şi pe moarte, care pune încă o dată în lumină importanța cunoaşterii pentru întemeierea Bisericii şi mântuirea omului. În Epistolele Apostolului Pavel sunt numeroase atenționări împotriva necunoaşterii, a îndoielii, a neîncrederii şi a tuturor greşelilor care izvorăsc din ignorarea cuvântului divin. Şi temerile apostolilor se vor dovedi întemeiate odată cu primele *erezii* care vor combate doctrina creştină tocmai pe tărâmul cunoaşterii. Afirmând neadevăruri, adevăruri parțiale sau contraadevăruri, ereziile gnostice deformează şi discreditează însuşi termenul de gnoză, care apare în Evanghelii şi în Epistole, dispărând aproape complet din scrierile patristice.

Aceste erezii au fost condamnate printre primele, umbra lor planând chiar asupra unor personalități uriaşe, ca aceea a lui Origen. Ceea ce ni se pare şi mai semnificativ este faptul că însăşi cunoaşterea lui Hristos ajunge să fie trecută pe un plan secundar, în raport cu credința şi cu dragostea, de chiar Apostolul Pavel (I Cor. 1,13). A venit această diminuare a rolului cunoaşterii din teama de erezie, de influență prea mare a gândirii greceşti? A venit din conştiința că neamurile cărora li se adresa creştinismul nu erau destul de înzestrate intelectual pentru o cunoaştere dreaptă şi deplină? Lucrul e dificil de lămurit, dar rămâne faptul că, dintre virtuțile cardinale (credința, speranța, dragostea) pe care Apostolul Pavel le pune la temelia vieții creştine, este

eliminată cunoașterea până la a doua venire a lui Iisus. Filonul ei va rămâne însă viu, pentru că își are izvorul în scriptura însăși, chiar dacă va fi mereu suspectată, ca în scrierile unor Grigore de Nyssa, Evagrie, Dionisie Areopagitul, și până în zilele noastre.

Această diminuare a rolului cunoașterii în creștinism ni se pare a fi însă și consecința unei confuzii de termeni, cum ar fi cel de *logos* care, departe de a însemna rațiunea divină, are sensul de Gândire divină care a dat naștere Cuvântului, simbol al lui Iisus. Căci, așa cum se va arăta într-un alt capitol, nu rațiunea este instrumentul cunoașterii spirituale, ci intelectul, nu mentalul, ci inima.

Devierea puternică de la importanța cunoașterii în creștinism s-a produs însă în perioada așa-zisei Renașteri când, odată cu gândirea raționalistă, cu acel cartezian *cogito ergo sum*, în centrul cunoașterii a fost așezată rațiunea profană.

Și, chiar dacă un Kant recunoaște existența unui numinos transcendent, acesta rămâne incognoscibil minții omenești. De aici încolo, atât pe linie filosofică, dar mai ales pe linie științifică, se profesează nu numai imposibilitatea cunoașterii spiritului divin, dar chiar inexistența lui, în curentele agnostice și atee, sau se admite existența lui în forme degradate, ca în mișcările neospiritualiste protestante sau de altă proveniență.

Iată cum acea punere la îndoială a poruncii divine de către primii oameni n-a fost decât începutul marii minciuni a satanei care și-a propus să distrugă omenirea prin subminarea adevărului, sub forme de o mare diversitate, dar și de o mare viclenie. Așa s-au răspândit în lume concepțiile profane care n-au făcut decât să desacralizeze cunoașterea, s-o limiteze și s-o prefacă într-o pseudo-cunoaștere sau chiar într-o contra-cunoaștere care este ignoranța, pur și simplu. Acestea se vor accentua până la sfârșitul veacurilor, culminând cu

profeții mincinoşi, care vor fi unul din instrumentele satanei în vremurile apocaliptice.

Răul se manifestă astăzi în lume sub forme multiple; el e „legiune" nu numai numeric, dar şi ca modalități de acțiune. Una dintre cele mai perfide, între multe altele, ni se pare a fi *confuzia* şi asupra ei vom insista puțin. Profitând de faptul că manifestarea este dual şi deci multiplă, altfel neputând exista, demonul a tulburat în aşa măsură lucrurile, încât fără o dreaptă discriminare ele nu mai pot fi deosebite. Însuşi termenul *con-fuziune* arată că lucrurile sunt atât de inextricabil topite împreună, încât fără un discernământ spiritual e greu să mai distingi binele de rău. Prima confuzie este aceea de a opune răului pe Dumnezeu însuşi, de a polariza greşit lumea, căci, în realitate, răul este complementar binelui, Dumnezeu fiind deasupra lor. În rai, pomul vieții este în centru, în timp ce pomul binelui şi răului este exterior. Prin intervenția şarpelui, complementaritatea este prefăcută în contradicție şi din această opoziție vor ieşi toate conflictele lumii. Dar poate nu conflictele sunt lucrul cel mai prost, căci ele sunt vizibile şi uşor decelabile, ci confuzia între cei doi poli, care se manifestă mai puternic de la renaştere încoace şi mai ales în timpurile moderne. Apocalipsa are dreptate când denunță nu opoziția fierbinte-rece, ci caracterul căldicel, care e rodul confuziei. Şi confuzia majoră se produce pe verticală, când atributele divine (bine, adevăr, dreptate etc.) sunt antropomorfizate şi prefăcute în *valori* umane, luate ca idealuri de realizat. De aici până la a face din ele pseudo-idealuri sau idealuri aparente nu mai e decât un pas. Spiritul este punctul fix în jurul căruia oscilează în echilibru balanța cosmică. Dacă acest punct fix e coborât, balanța se va răsturna cândva. Confuzia pe verticală se propagă şi pe orizontală, nemaiputându-se deosebi binele de rău, dreptatea de drepturi ale omului, libertatea de libertinaj etc., şi rodul confuziei este *compromisul*. În loc

ca omul să mai poată alege între bine şi rău, el nu mai are de ales decât între mai puțin bine şi mai puțin rău. Situația lui Adam era privilegiată față de a noastră, căci, parafrazându-l pe Cioran, noi am căzut din uman în infrauman. Dacă în epocile tradiționale profanul exista ca un punct de vedere limitat, astăzi aproape întreaga lume e profană. Dar spiritul mai trimite când şi când o rază de lumină. Cel puțin pe aceasta să n-o pierdem din vedere.

2. PATIMA SAU GREŞITA IUBIRE

Consecința proastei socotințe, a lipsei de discriminare a primilor oameni a fost urmată aşadar de neascultarea cuvântului divin şi de căderea în greşeală. Între logosul Creatorului şi raționamentul perfid şi mincinos al demonului, Eva l-a ales pe ultimul. De ce? Pentru că alternativa propusă de satan: „Nu, nu veți muri... dar în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii şi veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (Fac. 3,4-5), a născut în sufletul Evei îndoiala. Unității cunoaşterii divine i s-a substituit ştiința dual a binelui şi răului. Din această îndoială a scos-o pe prima femeie nu aspirația spre înălțimi, nu iubirea de Dumnezeu, ci *dorința* fructului oprit, iubirea de *plăcere*. Omului i s-a închis astfel al treilea ochi, ochiul lăuntric al eternității şi i s-a ascuțit privirea exterioară, spre lumea formelor atrăgătoare, spre lumea aparențelor[1]. La asta s-a adăugat

1 Nu este exclus ca în termenii „plăcut ochilor la vedere" să se ascundă şi originea frumosului şi a artei profane, legată de jocul formelor exterioare ale creaturilor. Aceasta ar putea explica de ce frumosul nu este un atribut divin, şi de ce el nu constituie o categorie pentru gândirea patristică, termenul neapărând ca atare în Noul Testament. El intră mai târziu în teologia creştină sub forma filocalică, deci ca iubire de frumusețe duhovnicească, de spiritualitate interioară.

şi tentația puterii şi a nemuririi, fals promisă de demon când a spus „veți fi ca Dumnezeu". Eva a acționat în consecință, rupând şi mâncând fructul oprit, provocând un dezechilibru în pomul cunoştinței, prin accentuarea tendinței descendente, telurice. Acest dezechilibru s-a propagat apoi ca o avalanşă în toată lumea, până la sfârşitul veacurilor. Şi cu viteză sporită spre sfârşit, ca orice avalanşă. Aşa a intrat păcatul şi moartea în omenire prin prevalarea plăcerii, a dorinței, a iubirii de pământesc asupra cunoaşterii spiritului divin.

Prima urmare a transgresiunii omului a fost conştiința că e gol: „Atunci li s-au deschis ochii şi au cunoscut că erau goi..." (Fac. 3,7). Nu e vorba numai de goliciunea exterioară, ci mai ales de sensul spiritual al golului interior căci, îndepărtându-se de Dumnezeu, primii oameni s-au golit de duh. Şi, în loc să obțină certitudinea şi siguranța, i-a apucat *frica*. Iată că frica, despre care se spune că e începutul credinței în Dumnezeu, apare abia atunci când L-au pierdut pe Dumnezeu. Şi, în loc să rămână alături de îngeri şi să-L slăvească, ei s-au ascuns, încercând să se ferească de Dumnezeu. După lipsa de sinceritate, a venit *iresponsabilitatea* nerecunoaşterii, Adam aruncând vina pe Eva, iar Eva pe şarpe. Libertatea alegerii fără responsabilitatea actului alegerii, anulează libertatea. Căci, la întrebarea lui Dumnezeu: „Adame, unde eşti?", în loc să se arate, să-şi recunoască greşeala şi să se pocăiască, Adam s-a ascuns, la fel cum, după uciderea lui Abel, Cain, la întrebarea lui Dumnezeu „Unde-i Abel, fratele tău?", a răspuns, cu aceeaşi iresponsabilitate, „Nu ştiu". Dar adevărul iese totdeauna la iveală. Adevărul, pe care Adam nu l-a deosebit de minciună, îl va urmări şi-l va acuza mereu pe om.

Evident că Dumnezeu, care e atotştiutor, ştia unde e Adam şi ce se întâmplase cu Abel; El a pus întrebarea nu pentru a afla ce ştia, ci pentru a da prilejul omului de

a-şi recunoaşte greşeala şi de a spune, fie şi în ceasul al doisprezecelea, adevărul.

Aşadar, neascultarea primilor oameni a fost, desigur, un efect al ignoranței lor şi al dorinței de plăcere. Nu e mai puțin adevărat însă că a fost şi o neîncredere în spusele Domnului şi o exercitare a propriei *voințe*, un refuz, în fond, de a se supune Voinței divine, singura care ştie ce-i e de folos omului. Această exercitare a voinței proprii nu este numai o folosire greşită a libertății de alegere, ci şi o manifestare a orgoliului, a dorinței de autonomie, a individualismului incipient, a dorinței de *a avea* în loc de *a fi* pur şi simplu.

Dacă lipsa de discernământ şi orgoliul au fost începutul căderii omului din rai, cauza cea mai puternică şi mai evidentă a fost dorința *plăcerilor* inferioare, care este opusul iubirii de cele înalte, opusul iubirii de Dumnezeu, şi care duce la mulțimea *patimilor*. Desigur, Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu facultăți eminente, dar i-a dat şi libertatea alegerii între diversitățile creației, fără de care nu ar fi fost făcut după chipul Său. Căderea lui Lucifer a arătat însă că dualitatea creației este nu numai pe orizontală, ci şi pe verticală, iar Lucifer avea şi el libertatea de a-l ispiti pe om. Aşa se face că omul a fost supus nu numai unei tendințe ascendente, care l-ar fi menținut cu îngerii în paradis, ci şi tendinței descendente, care l-a atras spre pământ.

Exercitându-şi deci voința liberă, dar şi lipsa de discernământ, omul a mâncat din pomul cunoaşterii binelui şi răului, care implicit a însămânțat răul în sufletul lui. Cunoaşterea odată pervertită, au urmat şi alte degradări ale facultăților sale şi ale înzestrărilor date de Dumnezeu. Astfel, dacă Dumnezeu i-a spus „Creşteți şi vă înmulțiți şi stăpâniți pământul...” (Fac. 1,28), omul a început să acumuleze *bogăție* şi *putere*, care i-au exacerbat trufia până la violență şi l-au dus la uitarea de Dumnezeu.

Dacă Dumnezeu i-a dat lui Adam o femeie şi i-a spus: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa, şi vor fi amândoi un trup" (Fac. 2,24), omul a făcut din atracția trupului o plăcere care l-a dus până la *desfrâu*. (De ce oare Dumnezeu nu i-a spus omului să fie şi un sigur suflet? Poate pentru a-i păstra unicitatea!) La fel, dacă i-a dat voie să se bucure de toate bunurile creației, Eva „a socotit că rodul pomului e bun de mâncat, plăcut ochilor la vedere şi vrednic de dorit pentru că dă ştiință, a luat din el şi a mâncat şi a dat şi bărbatului său, şi a mâncat şi el" (Fac. 3,6). Fiecare din aceste calități ale creației: bun, plăcut, de dorit, dă ştiință, au fost negativate de impulsurile demonului şi au dus la tot atâtea vicii care, subsumate plăcerilor trupeşti, l-au pervertit pe om, substituind dorința de cele pământeşti iubirii de cele cereşti.

Sintetizând, se poate afirma că, după cădere, influența demonului l-a împins pe om în *patru direcții* contrare atracției cerului, care l-au degradat. E vorba de *putere*, *desfrâu*, *avere* şi *plăcere*. Fiecare în domeniul ei l-a atras pe om până la urmă spre moartea nu numai trupească, ceea ce era inevitabil după căderea din rai, ci şi spre moartea sufletească. Şi dacă cele patru direcții malefice ar corespunde în cosmologia tradițională celor patru elemente, atunci proasta cunoaştere care le stă la origine ar fi „chintesența" lor, o chintesență evident negativă („*a quintessence of dust*", cum avea să spună un mare poet european[2]). De altfel, cele patru categorii corespund unor *necesități* vitale ale omului natural, dar exacerbate de dorință până la patimă ele duc la vicii distrugătoare.

Primele dintre aceste atracții inverse pe care istoria Vechiului Testament le scoate în relief par să fie dorința de *putere* şi cea de *avere*: ele l-au făcut pe Cain

2 William Shakespeare, *Macbeth*.

să-l invidieze pe Abel şi să-l ucidă. Căci sub acest prim omor din istoria pare să se ascundă mai mica atracție spre cele pământeşti a popoarelor nomade, care nu adună averi şi putere, în raport cu popoarele sedentare, înclinate spre acumulări. Poate de aceea jertfa lui Abel a fost mai bine primită de Domnul, ceea ce a stârnit ura, mânia şi violența fratelui său. Primul război între oameni a fost deci unul sacru, având ca motiv manifest o jertfă prost făcută, ceea ce arată importanța sacrificiului, de care vom vorbi într-un alt capitol.

Cealaltă dublă atracție malefică din viața primilor oameni, atracția *erotică* şi a *plăcerilor* telurice, pare să fie sugerată de câteva versete destul de misterioase din Cartea Facerii: „Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor sunt frumoase (*kalai*), şi-au ales dintre ele soții, care pe cine a voit.

Dar Domnul Dumnezeu a zis: Nu va rămâne Duhul Meu pururea în oamenii aceştia, pentru că sunt numai trup" (Fac. 6,2).

Această tendință prea pământească spre desfrânare şi plăcere, adăugată tendinței spre putere violentă şi bogăție, L-a mâniat pe Dumnezeu: „Domnul a văzut că răutatea omului s-a mărit pe pământ şi că toate cugetele şi dorințele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele lor" (Fac. 6,5). „Cugetele şi dorințele inimii" (*dianoetai en te kardia*) definesc cât se poate de limpede proasta cunoaştere şi reaua iubire a omului. A urmat hotărârea Domnului de a distruge omenirea prin potop, salvându-l pe Noe, care „umbla cu Dumnezeu" şi familia sa, împreună cu câte o pereche din fiecare specie, pentru ca să se poată reface o lume nouă, pe care Dumnezeu a binecuvântat-o, făcând cu ea un legământ, consfințit prin curcubeu, simbolul legăturii între cer şi pământ. Din cei trei fii ai lui Noe şi familiile lor, s-a răspândit însă omul peste tot pământul.

Nici omenirea nouă ieşită din Noe n-a fost însă mai bună decât cea antediluviană, căci „duhul negațiunii" a continuat să lucreze, aţâţând orgoliul şi ispita puterii printre oameni. Din ele a ieşit Turnul Babel, pe care Domnul l-a oprit în ascensiunea lui trufaşă, încurcând limbile oamenilor, alterându-le deci cunoaşterea, pe care ei înşişi o folosiseră prost. Aceasta a mărit neînțelegerea, sporind confuzia şi luptele pentru putere dintre oameni şi popoare. Din aceste popoare, pentru a da încă o şansă oamenilor să se mântuiască, Domnul a ales seminția lui Avraam şi a lui Lot îndreptând-o spre Canaan, Țara Făgăduinței. A fost în intenția Creatorului să creeze un nucleu ales din care să se regenereze apoi întreaga omenire.

Încă de la început însă conflictele pentru avere au dus la despărțirea celor doi frați, ca şi când încercarea Domnului de unificare era permanent contracarată de dezbinarea oamenilor. Şi, dacă lui Avraam Domnul nu a avut ce să-i reproşeze, în schimb Lot, şi urmaşii săi, stabiliți în *Sodoma*, au transformat-o într-o cetate a desfrâului şi a plăcerilor, celălalt cuplu de păcate care a accentuat patimile dezlănțuite de setea de bogăție şi putere. Dumnezeu l-a salvat pe Lot cu familia lui, dar a trecut Sodoma prin foc, iar pe nevasta lui a împietrit-o pentru că s-a uitat în urmă, semn al regretului celor părăsite (Fac. 19,26). Păcatul a continuat cu fetele lui Lot care, îmbătându-l pe tatăl lor, l-au făcut să se culce cu ele, dând naştere unor neamuri spurcate, moabiții şi amoniții, care vor da de furcă poporului ales. Astfel, din mulțimea popoarelor postdiluviene, prin diviziune şi eliminări sucesive, Domnul a încercat să distrugă popoarele degradate de patimi şi să prezerve un popor ales pentru regenerarea lumii. Mereu însă a fost contracarat de libertatea de alegere dată omului, pe care demonul a folosit-o mereu pentru a se opune Creatorului.

Primii patru patriarhi, reprezentând tendințele pozitive ale firii umane, n-au fost totuşi lipsiți de greşeli şi patimi, mai ales prin urmaşii lor, dar dominând calitățile lor şi credința lor puternică, care i-a făcut să se căiască, Domnul, în mila Lui, a refăcut de fiecare dată legământul cu ei, după peripeții asupra cărora nu vom insista. Să amintim doar conflictul lui Iacov cu Esau şi Laban, ca şi al lui Iosif cu frații săi, toate provocate de cele patru patimi majore de care am amintit. Toate acestea au dus la o altă pedeapsă divină pentru poporul lui Israel, care a fost robia egipteană, unde a rămas 432 de ani (leş. 12,41). Alternând rigoarea şi mizericordia, Dumnezeu nu şi-a luat niciodată mâna de pe umanitatea pe care o crease şi pe care o ocrotea împotriva satanei, a cărui putere o controla, dar pe care nu o putea distruge fără să anuleze lumea şi libertatea ei.

Din robia egipteană, Israel a fost scos de al cincilea patriarh (o chintesență a celorlalți patru) care a devenit şi profetul salvator al Israelului, fiind ales de Dumnezeu pentru întemeierea unei noi religii. Nu vom vorbi de cele trei întâlniri ale lui Moise cu Dumnezeu (de pe Horeb şi Sinai), care au dus la revelarea legii mozaice. Ele constituie punctul culminant al cunoaşterii lui Dumnezeu de către om, cum vom vedea într-un alt capitol. Să remarcăm însă că, concomitent cu această revelație, la poalele muntelui poporul lui Israel, rămas cu marele preot Aaron, comitea păcatul *Vițelului de Aur*, ispitit de demonul bogăției de aur ca simbol al puterilor inferioare, care poate duce pe om până la idolatrie, deci până la negarea lui Dumnezeu. Dar, în urma rugăminților profetului, Dumnezeu l-a iertat încă o dată pe acest popor şi i-a dat tablele legii care constituie *Tora*, fundamentul însuşi al religiei iudaice. Dar dacă primele legi care fuseseră scrise chiar cu degetul lui Dumnezeu au fost sparte de mânia profetului, al doilea rând de table

a fost scris de Moise la dictarea Domnului. Poate aici, în aceste două table, stă acea diferență între esoterism şi exoterism care a făcut ca marile secrete ale divinității să nu fie dezvăluite poporului, ci numai unor inițiați, care au transmis mai târziu tradiția secretă (*Kabala*) în câteva texte esoterice ca *Zoharul* şi *Sepher Ietsira*.

Tablele legii conțin Decalogul, cele zece porunci de bază ale religiei iudaice, în care sunt interzise, între altele, tocmai păcatele de care am vorbit:

- negarea lui Dumnezeu, idolatria şi trufia (Să nu-ți faci ție chip cioplit...)
- minciuna (Să nu mărturiseşti strâmb...)
- violența şi crima (Să nu ucizi)
- desfrânarea (Să nu preacurveşti...)
- strângerea de averi nedrepte (Să nu furi)
- dorințele şi plăcerile lumeşti (Să nu pofteşti casa aproapelui tău...).

Primele două păcate sunt împotriva adevărului şi cunoaşterii, iar următoarele constituie cele patru patimi majore enumerate mai înainte.

Urmând legea sub conducerea Judecătorilor şi apoi a Regilor, Israelul a prosperat, atingând culmea puterii şi sfințeniei sub regii David şi Solomon, regi sacerdoți sub care s-a construit şi primul templu din Ierusalim, semn al legământului dintre Dumnezeu şi poporul Său. Păcatele, care n-au lipsit în această perioadă, chiar la marii regi, căci ele sunt inerente firii umane ispitite de demon, n-au fost totuşi atât de importante ca să întunece lumina spirituală şi să atragă pedepse colective. După moartea lui Solomon, însă, atracția patimilor a devenit din ce în ce mai puternică şi, odată cu ea, îndepărtarea poporului de Dumnezeu.

Prevestirile sumbre ale Profeților trimişi de Domnul pentru îndreptare şi pocăință n-au fost ascultate, şi din nou s-a abătut o pedeapsă colectivă asupra Israelului,

care s-a încheiat cu un nou exil, cu o nouă captivitate, aceea babilonică. La capătul acestui exil, Dumnezeu a socotit că un profet nu mai este suficient pentru a salva lumea şi L-a trimis pe însuşi Fiul Său ca să răscumpere păcatele omenirii. Şi, deşi Iisus n-a fost acel Mesia pământesc aşteptat de Israel, el este şi va fi Mântuitorul pe care Tatăl L-a trimis, ca să deschidă tuturor oamenilor calea spre Împărăția lui Dumnezeu.

***

Dacă tablele legii date de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai constituie esența comandamentelor iudaice, preceptele conținute în *Predica de pe Munte* alcătuiesc primele adevăruri ale doctrinei creştine. Înălțimile au fost întotdeauna focare de spiritualitate. Între aceste adevăruri apare prima dată tema majoră a creştinismului, aceea a iubirii, sub forma: „Iubiți pe vrăjmaşii voştri...", ca, de altfel, şi primele trepte ale urcuşului către Împărăția cerurilor în scara Fericirilor, care e peste veacuri răspunsul lui Iisus la Decalogul lui Moise.

E ca un suflu de mângâiere peste vântul aspru al poruncilor iudaice: „Iubiți pe vrăjmaşii voştri, binecuvântați pe cei ce vă blesteamă, faceți bine celor ce vă urăsc şi rugați-vă pentru cei ce vă prigonesc" (Mt. 5,44). În versetul citat s unt enumerate patru mari păcate ale omului: duşmănia, blestemul, ura şi prigoana, nu fără legătură cu cele patru mari patimi despre care am vorbit, împreună cu remediile lor: iubirea, binecuvântarea, binefacerea şi rugăciunea. Sursa acestor fapte bune şi rele este inima, centrul vital al omului; o spune în multe rânduri şi feluri Iisus: „Căci unde este comoara ta, va fi şi inima ta" (Mt. 6,21); „Căci din prisosul inimii grăieşte gura" (Mt. 12,34); „Căci inima acestui popor s-a împietrit" (Mt. 13,15); „Căci din inimă ies gânduri

rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtişaguri, mărturii mincinoase, hule" (Mt. 15,19). Sunt, în esență, aceleaşi patru mari patimi umane (adulterul şi desfrânarea mergând împreună), la care se adaugă minciuna, ca un rău al necunoaşterii.

Iată dar cum din centrul în care a fost aşezat omul izvorăsc cele patru patimi majore multiplicate apoi în opt[3] şi într-o multitudine de alte păcate, corespondent răsturnat al celor patru râuri care pleacă din paradis. Microcosmic, sursa lor este inima, izvor de iubire, dar şi de iubire întoarsă pe dos[4], prefăcută în dorință şi atrasă în jos spre pântecele pământului, pentru a-şi găsi o sumbră reunificare în ura infernului. Aceste patimi izvorăsc din inimă, dar par să-şi aibă sursa originară în necunoaştere, în acele cuvinte despre care spune Iisus: „Vă spun că pentru orice cuvânt deşert pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății. Căci din cuvintele tale vei fi găsit drept şi din cuvintele tale vei fi osândit" (Mt. 12,36-37).

Nu este greu să cităm câteva din aspectele multiple pe care le iau patimile în viziunea evangheliştilor, urmând să vedem într-un alt capitol şi posibilele lor remedii. Aceste patimi sunt încarnate în câteva categorii de oameni pomenite de Iisus, cum sunt vameşii, femeile desfrânate, negustorul nedrept, bogatul nemilostiv, fiul risipitor, etc. În ele regăsim cu uşurință cele patru păcate majore de care am vorbit: puterea, averea, plăcerea, desfrânarea, cu multiplele lor tentacule, care închipuie profilul moral al omului păcătos. În acelaşi timp, ele sunt cauze ale împietririi inimii şi deci ale diminuării sau chiar ale pierderii capacității de redresare a omului. Ele

3 Sf. Ioan Damaschin (cele patru elemente) şi Evagrie Ponticul (cele opt păcate-vicii).

4 Ce stranie coincidență între cele patru păcate şi cele patru camere ale inimii, împărțite de pereți în formă de cruce...

contribuie la desacralizarea umanității, deci la uitarea lui Dumnezeu şi la trufia omului, ca iubire de sine.

Aceste patimi vor asalta şi se vor accentua în curând în toată omenirea, aşa cum rezultă din viziunea preapocaliptică a lui Iisus şi din avertismentul dat Ierusalimului, dar valabil pentru toată lumea, tot de pe un munte - Muntele Măslinilor - ca şi predica cu care îşi începe propovăduirea. Astfel, i se atrage atenția omului asupra amăgirilor demonului şi a profeților mincinoşi (care sunt o răsturnare a cunoaşterii), asupra războaielor, asupririlor şi uciderilor, asupra urii şi înmulțirii fărădelegilor, din care cauză „iubirea multora se va răci" (Mt. 24,12). Toate aceste nenorociri se vor generaliza în acea teribilă „urâciune a pustiirii" (*abominatio desolationis*) (Mt. 24,25), prezisă de proorocul Daniel, când lumea, pentru a se salva, va trebui să fugă în munți, corespondent simbolic macrocosmic al acelui munte interior în care inima curată este peştera salvatoare. Şi toate acestea sunt imputabile în primul rând falşilor învățători, cărturarilor şi fariseilor, care fac voia demonului, şi nu a Domnului (ciudată asonanță), ale căror păcate majore par a fi două, de o gravitate şi un vizionarism înspăimântător: „Vai vouă, cărturarilor şi fariseilor! Că închideți Împărăția cerurilor înaintea oamenilor... Că înconjurați marea şi uscatul ca să faceți ucenic, şi dacă l-ați făcut îl faceți fiu al gheenei şi îndoit decât voi" (Mt. 23,13-15).

A închide canalele prin care pământul şi deci omul comunică cu cerul este cel mai grav lucru după căderea omului din paradis, este distrugerea posibilităților lui de a se reîntoarce acolo; iar a face ucenici peste mări şi țări, după tăierea rădăcinilor din cer, este totuna cu înrolarea omenirii în oştirile demonice care se vor lupta la sfârşitul vremurilor cu îngerii. Sunt două acuzații care, vai, sunt pe cale de generalizare.

Din nefericire, deşi a adus în lume posibilitatea ispăşirii şi purificării de patimi, creştinismul n-a putut opri dezvoltarea lor. Altoindu-se pe orgoliul, pe autonomia şi individualismul pe care proasta cunoaştere le-a exacerbat în om, patimile s-au înmulțit şi intensificat, plecând din cele patru rădăcini menționate[5]. Mai ales în primele secole creştine, în lumea Imperiului roman, ura păgânilor a dat naştere unei izbucniri nemaiîntâlnite de patimi împotriva creştinilor, transfor-mându-i în martiri, dar a dus, în acelaşi timp, la decăderea şi distrugerea imperiului. În evul mediu, războaiele religioase au fost dezlănțuite, din păcate, de ura unor creştini împotriva altora, de setea de putere, deşi inițial au fost motivate de apărarea creştinilor în fața musulmanilor (cruciadele). Patima strângerii de bogății a dus, mai ales de la Renaştere încoace, la multe abuzuri, chiar ale Bisericii apusene, care au provocat Reforma, dar mai ales la formarea unei clase burgheze care în curând va deveni anticreştină, odată cu Revoluția Franceză şi urmaşele ei contemporane. Cât despre exacerbarea erotismului, el pare să-şi găsească apogeul în vremurile moderne, odată cu aşa-zisa emancipare a femeii, amenințând cu distrugerea familiei şi cu restrângerea natalității. În sfârşit, societatea de consum actuală nu este decât rezultatul extinderii plăcerilor pământeşti până la nivelul de „ideal" al umanității. Tristă constatare, după două mii de ani de creştinism, dar şi sumbră confirmare a viziunii apocaliptice a lui Iisus şi a Sfântului Ioan, în care *fiara* şi *prostituata* încarnează cuplul de patimi majore ale umanității, şi care împreună cu *falşii profeți* vor duce la

5 Numeroasele „scări" de vicii şi păcate (de obicei şapte sau nouă) înfățişate de Sfinții Părinți arată polimorfismul patimilor, dar baza lor se poate reduce la cele patru arătate, generate de structura cuaternară a firii umane. De confruntat şi cu scara de opt păcate (dublul lui patru) propusă de Evagrie Ponticul.

biruința temporară a balaurului satanic, condiție *sine qua non*, se pare, pentru purificarea lumii prin foc şi revenirea lui Iisus ca Judecător, dar şi ca Mântuitor al neamului omenesc, pentru readucerea pe pământ a Parusiei. Şi dacă Apocalipsa generală nu este pentru azi sau pentru mâine, sorocul neştiindu-l decât Dumnezeu-Tatăl, este şi pentru că „ceva" şi „cineva" o împiedică încă, aşa cum spune Apostolul Pavel, vorbind despre „omul nelegiuirii, fiul pierzaniei, potrivnicul": „Şi acum *ştiți ce-l* (subl. ns.) opreşte ca să nu se arate decât la vremea lui. Pentru că taina fărădelegii se şi lucrează, însă este *unul* (subl. ns.) care o ține acum pe loc, până ce va fi dat la o parte" (II Tes. 2,6-7). Aceasta este înspăimântătoarea taină care amână venirea Anticristului[6].

Iată aşadar că, adăugate la păcatele care izvorăsc din ignoranță sau proastă cunoaştere, patimile generate de ură şi neiubire alcătuiesc astăzi imaginea omului supus stăpânirii demonului, om pe care Iisus a venit să-l mântuie prin patimile şi învierea Lui. Acelaşi cuvânt „patimă" are, iată, dublul sens de „păcat" şi de „pătimire" pentru ispăşirea lui, aşa cum din inimă ies şi lucrurile rele, şi cele bune. Această „pătimire" este propriu-zis *suferința* pe care omul transgresiv o are de îndurat în această lume a multiplicității şi a contradicțiilor, şi care contribuie fie la degradarea, fie la purificarea lui. Este un fapt major pe care vom încerca să-l înfățişăm în continuare şi care constituie cel de-al treilea aspect al existenței umane precare şi o consecință a primelor două transgresiuni: ignoranța şi patima.

6 A se vedea cartea *Apocalips amânat* de Dan Stanca, nu lipsită de un „profetism" sumbru.

3. SUFERINȚA

Aşadar, răul a lucrat asupra omului încercând să-l piardă, alterându-i capacitatea de cunoaştere prin ignoranță şi capacitatea de iubire prin patimă, ceea ce l-a îndepărtat de Dumnezeu şi l-a împins spre transgresiuni de tot soiul, spre păcatul aducător de moarte sufletească şi, în cele din urmă, spre damnare. Consecința tuturor acestor încălcări ale planului divin ar fi dus la o dereglare a ordinii creației; şi, dacă primii oameni n-ar fi fost pedepsiți, ei şi-ar fi întins „mâna... să ia roade şi din pomul vieții" (Fac. 3,22), încercând să fie ca Dumnezeu, un păcat asemănător cu cel al lui Lucifer. Creatorul însuşi i-a spus femeii, la gonirea din paradis: „Voi înmulți mereu necazurile tale..." (Fac. 3,16), iar bărbatului: „în sudoarea feții tale îți vei mânca pâinea..." (Fac. 3,19). Pedeapsa lor a fost totuşi mai uşoară decât a lui Lucifer, căci Dumnezeu i-a exilat pe pământ, „la est de Eden", şi nu în tenebrele exterioare, ca pe satan. În genere, pedeapsa omului a fost suferința sub diverse aspecte - munca ogorului în sudoarea frunții, răsplătită însă prin roade, sau naşterea în dureri de către femeie, care îi aduce însă prunci, ambele consecințe dându-i posibilitatea omului să-şi ducă viața cu clipe de mulțumire şi nu numai apăsat de pedeapsa veşnică.

Dar suferințele omului ieşite din aceste două blesteme vor fi multiple, şi atâta timp cât omul nu le-a înțeles cauzele şi sensul, el n-a putut să le îndure cu răbdare şi să se detaşeze de ele, afundându-se tot mai mult în chinuri şi dureri.

Omenirea a ajuns, astfel, plină de lamentații pe care nu le mai percepem, pentru că „obişnuința e o mare surdină" (Samuel Beckett). În rai, suferința nu exista, pentru că omul trăia în armonia complementarelor, ascultând laudele îngerilor, sau chiar participând la ele.

Contradicțiile lumii pământeşti şi alterarea sau chiar uitarea chipului divin, prin păcat, au dus la scrâşnete dizarmonice şi la plânsul omului, pământul devenind o vale a plângerii pe care lumea a ajuns să o blesteme, la rândul ei.

Suferința este, aşadar, o consecință a apariției inerente a răului într-o lume dual şi o urmare a libertății de alegere a omului între tendința spre cer şi cea spre pământ, ultima prevalând prin însăşi natura sa şi prin ispita răului. Luate în detaliu, cauzele suferinței apar însă ca nenumărate; în esență, ele sunt însă doar câteva şi numai multiplicitatea le face să fie „legiune". În primul rând, cauza principală este îndepărtarea sau chiar *ignorarea* lui Dumnezeu, ceea ce lasă liberă tendința descendentă. Lipsindu-i aspirația spre înălțimi, omul rătăceşte printre contradicțiile labirintice ale lumii, căzând pradă tentațiilor demonului. Ignorarea lui Dumnezeu sau falsa lui cunoaştere antrenează un şir de erori, de minciuni şi de confuzii care, chiar dacă dau satisfacții imediate, sunt ucigătoare pe termen lung, termen ce poate depăşi durata unei vieți. Lipsa de discriminare sau luarea unor adevăruri limitate sau parțiale drept principii nu poate duce decât la orgoliu şi falsă încredere în ceea ce e aparent şi iluzoriu, aparență care se prăbuşeşte la un moment dat, precipitându-l pe om în chinurile îndoielii, ale nesiguranței şi ale disoluției. Suferința pe care o dă necunoaşterea sau falsa cunoaştere poate părea minoră de multe ori, dar trezirea conştiinței nu va întârzia să vină şi un minut de adevăr poate distruge o viață întreagă. Risipirea în cunoaşterea detaliilor sau a unor lucruri inferioare (*katanoein*), într-o lume în permanentă schimbare, nu face decât să relativizeze cunoaşterea şi să ducă la luarea aparențelor drept realitate, având ca urmare trăirea în iluzie, care nu e decât preludiul dezagregării. Fără un punct de sprijin

în absolut, omul nu poate suporta furtunile existenței, nu poate crea nimic stabil şi se va prăbuşi ca orice casă clădită pe nisip (Luca 6,48-49; Mat. 7,26-27). Suferințele create de ignorarea adevăratelor principii pot părea secundare sau nici nu sunt percepute, dar ignoranța stă la originea celor mai multe transgresiuni ale omului, pe care le alimentează fără să-şi dea seama. Căci viclenia cea mai mare a demonului e să te facă să crezi că nu există. Uitarea de Dumnezeu şi ignorarea demonului sunt cauza principală a suferințelor şi damnării omului.

Sintetizând, s-ar putea spune că suferințele care îşi au originea în ignoranță sunt în număr de patru, a cincea fiind pierderea parțială sau totală a sănătății mintale:

- nediscriminarea sau proasta socotință
- îndoiala sau neîncrederea
- negarea adevărului (răul fiind duhul negațiunii) falsificarea adevărului *(pseudo*)
- răsturnarea adevărului sau minciuna
- dereglarea sau pierderea conştiinței înseşi, care poate duce la nevroze sau chiar la nebunie.

Aceste transgresiuni ale cunoaşterii pot da naştere mai ales unor suferințe psihice, mai curând decât unor dureri trupeşti, motiv pentru care de multe ori nici nu sunt percepute. Consecințele lor sunt însă grave, atât pe plan moral, cât şi în principal pe plan spiritual, în viața de aici şi, mai ales, în viața de dincolo. Consecința lor ultimă este nihilismul modern, atât sub forma „morții" lui Dumnezeu (Nietzsche), cât şi a orgoliului supraomului, dar poate şi mai mult sub forma indiferenței față de spiritual, ceea ce duce la disoluția omenirii.

***

Cu toată primejdia necunoaşterii adevărului, care este Dumnezeu, cele mai evidente dereglări şi cele mai cumplite suferințe îi vin omului de la patimile sale. De

altfel, în mod obişnuit păcatele şi viciile omului sunt asociate patimilor sale, iar sursa cea mai directă şi mai evidentă a patimilor este *dorința*, cu multiplele ei aspecte. Dorința nu este, în fond, altceva decât *alterarea iubirii*, este încercarea de apropiere de binele existenței, confundat însă cu bunurile vieții. Şi, în loc să fie generatoare de apropiere de Dumnezeu şi de apropriere a atributelor Sale, este provocatoare de excese pământeşti, de patimă care eşuează în suferințe sufleteşti şi, mai ales, în atroce dureri trupeşti.

Aşa cum spuneam, greşeala primilor oameni a pornit de la ignoranța şi proasta cunoaştere a pomului vieții şi a pomului cunoştinței duale, dar a devenit activă din cauza ispitei demonului, care a trezit dorința în sufletul Evei de a mânca din fructul interzis, pentru că era „bun de mâncat, plăcut ochilor la vedere şi vrednic de dorit, pentru că dă ştiință" (Fac. loc. cit.). De aici derivă, cu diferite nuanțe, patru din cele mai frecvente şi mai puternice patimi, generatoare de nesfârşite suferințe. Cea mai cunoscută este plăcerea, care are atât de numeroase ramificații, încât sunt greu enumerabile şi definibile. Evident că termenul *plăcere* (*hedòne*) trebuie luat în accepția lui cea mai largă, mergând de la plăcerile simțurilor (apropiate de instinctele animalice), până la plăcerile mai rafinate ale afectelor şi ale minții. Poate pericolul cel mai mare al plăcerii este că duce la o inconştiență, sau chiar la o beție a minții, care obnubilează dreapta socotință, având ca urmare greşeli din cele mai grave (mergând până la ucidere), ce provoacă mari suferințe (mergând până la destrămarea individualității), ca să nu mai vorbim de pericolul social şi de pedeapsa pe care şi-o atrage individul ca urmare a încălcării legilor. Omul este o ființă „destinată" de Dumnezeu pentru fericire, ca urmare a marii Sale iubiri de oameni. Dar nimic nu este mai înşelător decât plăcerea, confundată pe termen scurt

cu fericirea. De aici şi primejdia paradisurilor artificiale, care iau aparența plăcerii drept fericire, care socotesc clipele de plăcere ca supremă realizare, ca ieşire din timp, când în realitate nu sunt decât o iluzie, o prăbuşire sub timp, care la trezire lasă un dezgust de viață. Astfel, clipa de plăcere poate fi confundată cu clipa de fericire, dar câte drame nu produce această confuzie, şi câtă suferință. Plăcerea care nu se poate autocontrola duce fatal la exces şi se pedepseşte pe ea însăşi, înainte de a fi pedepsită de societatea pe care o amenință cu dezordinea şi de Dumnezeu, a cărui iubire o disprețuieşte, şi înainte de a cădea astfel în infernul patimilor fără întoarcere.

Dintre dorințele simțurilor generatoare de plăcere, cea mai puternică este *dorința erotică*, care i-a fost dată omului pentru perpetuarea speciei, dar şi pentru realizarea hierogamiei, a nunții ca formă umană de revenire la unitatea androginului primordial, în loc să folosească această dorință pentru scopuri înalte şi mai ales ca suport pentru dragostea sufletească şi chiar spirituală, omul a utilizat-o pentru mărirea plăcerii celorlalte simțuri, cu care de cele mai multe ori e asociată. Degenerarea plăcerii erotice în desfrâu este denunțată de toate tradițiile, nu numai pentru că îndepărtează de Dumnezeu şi de realizarea armoniei sociale şi individuale, dar şi pentru că duce la distrugerea echilibrului sufletesc şi trupesc, cu provocarea de suferințe nimicitoare.

O a treia dorință puternică este aceea a posesiunii de bunuri, având drept consecință acumularea de *bogății*, care măreşte egoismul şi lipsa de iubire a omului pentru semenii săi. Dacă aici pe pământ averile pot da iluzia bunăstării şi a fericirii, ele sunt, în realitate, generatoare de nedreptate şi suferință, posesiunea lor fiind oprimantă şi precară, amenințând în orice clipă cu prăbuşirea. Că banii nu aduc fericirea a devenit unul din cele mai răspândite proverbe ale înțelepciunii populare, şi totuşi

omul continuă să alerge după această himeră.

Dar poate cea mai devastatoare dorință a omului, pe plan individual, dar mai ales pe plan social, este *dorința de putere*. Ea l-a aruncat pe Lucifer în tenebre şi tot ea l-a împins la războiul văzut şi nevăzut cu omul. Ea nu e numai o plăcere a simțurilor, căci implică şi mintea, şi patima, şi mai ales voința umană, antrenând ca într-o avalanşă toate forțele negative şi chiar pozitive ale omului. Căci, odată obținută, puterea împinge la toate celelalte transgresiuni, dând în cele din urmă iluzia atotputerniciei. Atâta timp cât s-a aflat sub îndrumarea autorității sacerdotale, puterea temporală a menținut societatea în echilibru, dar atunci când orgoliul a distrus simțul ierarhiei, puterea s-a considerat autonomă, dezlănțuind violența împotriva altor semeni, pe care i-a redus de cele mai multe ori la sclavie, după nimicitoare războaie de cotropire. Este evident că abuzul de putere a împins la tiranie şi război, sursa cea mai teribilă de suferințe pentru întreaga umanitate. Şi, poate nu în ultimul rând, dorința de putere a stat la baza sau a contribuit la creația umană în genere, care, în cele din urmă, împotrivindu-se creației divine, va ajunge să se autodistrugă.

E aproape sigur că o dorință împinsă la exces le antrenează şi pe celelalte, putând ajunge de multe ori la autonimicire. În plus, nu de puține ori, dorințele sunt atât de insidioase, încât pot împinge la o paradoxală plăcere a durerii care, printr-o răsturnare de sens, crează iluzia fericirii. Şi nu e exclus ca aceasta să fie o altă viclenie a demonului, care poate duce omul până la sadism şi la perversiune, patimi de o neînchipuită diversitate în aparențele sub care se ascund.

Toate suferințele de care am pomenit sunt datorate unui exces de patimi, ceea ce vechii greci numeau *hybris*, cauza celor mai multe tragedii. Există însă şi suferințe

care provin dintr-o *lipsă*, dintr-o patimă negativă, dacă se poate spune aşa. Fiecare din cele patru mari patimi de care am vorbit îşi are contrariul ei, care poate veni dintr-o carenţă şi care duce oricum la suferinţă. Atunci când un om nu mai are nici o dorinţă, când nu e atras de nimic, evident nici de Dumnezeu, şi e cuprins de lehamite, de un dezgust de viaţă, suferinţa e cumplită, ea putând duce la acea *acedia*, care e un teren atrăgător pentru însămânţări demonice. Aşa cum, dacă bogăţia e un drum sigur spre suferinţă prin exces, *avariţia* sau sărăcia împinsă la mizerie sunt un prilej de suferinţă, ca şi lipsa unei atracţii erotice normale, care poate fi sursa unor *perversiuni* mai periculoase decât senzualismul desfrâului. La fel, cum lipsa „voinţei de putere", a oricărei activităţi din dorinţa de a lenevi este generatoare de slăbiciuni, de un fel de *ataraxie* care, departe de a putea fi socotită detaşare, este un fel de indiferenţă vecină cu autodistrugerea. Toate aceste suferinţe prin lipsă nu sunt, evident, manifestări ale unei asceze voite în scopuri spirituale, ci dovezi ale unor patimi negative. Dar poate cele mai puternice suferinţe sunt *bolile*, lipsa sănătăţii trupeşti şi sufleteşti care trebuie să fie un suport pentru orice existenţă armonioasă. Boala afectează trupul, care este templul Duhului Sfânt, în care el nu mai poate sălăşlui, dacă omul nu luptă pentru a-l menţine curat. Şi totuşi suferinţele prin lipsă pot fi mai uşor convertite într-o direcţie spirituală decât cele datorate excesului. Un gol poate fi mai curând umplut prin har, decât un preaplin de patimi şi păcate.

Nu e însă mai puţin adevărat că probabil cea mai dizolvantă consecinţă a suferinţelor neacceptate, fie prin exces, dar mai ales prin lipsă, este *singurătatea* omului. Nu e vorba, desigur, de acea singurătate voită a celui care se retrage din lume pentru a se consacra meditaţiei şi ascezei, care deci nu mai e singur, fiind cu Dumnezeu.

Aşa cum nu e vorba de solitudinea, atât de necesară, cel puțin temporar, unei activități interioare de meditație şi creație. Această însingurare voită în vederea unor scopuri înalte îşi găseşte pînă la urmă justificarea în unicitatea omului, care nu e decât un reflex al unității divine. Singurătatea capătă aspecte negative atunci când duce la un individualism dizolvant, la o totală lipsă de iubire de Dumnezeu şi de semeni şi chiar la ură împotriva creației şi a vieții. O astfel de singurătate are ca rezultat anihilarea tuturor aspirațiilor umane, ducând la o indiferență care nu poate sfârşi decât în infern, acolo unde fiecare suflet este singur, deşi amestecat în mulțimea altor suflete damnate, aşa cum demonul e singur, fiind incapabil de iubire. Această singurătate proastă e însoțită mai întotdeauna de o *împietrire* a inimii sau de opusul ei, care e dereglarea minții în nebunie, aşa cum poate fi însoțită de o *tristețe* lancinantă care contribuie la dizolvarea oricăror aspirații umane, sau de o *frică* de viață paralizantă, patru suferințe îngrozitoare, putând sfârşi în acea *angoasă* existențială care e preludiul morții sufleteşti, chiar dacă existența continuă. Într-un singur caz singurătatea poate fi dătătoare de speranță; atunci când, ca orice materie primă, e aptă pentru formarea spirituală.

Şi totuşi, oricât am căuta cauzele şi motivele unei suferințe, şi oricât am descoperi la originea lor o transgresiune, o ignoranță sau o patimă cu variantele lor, trebuie să spunem că există şi suferințe care par să nu aibă nici o sursă evidentă sau ascunsă, putând fi atribuite doar accidentului, doar *întâmplării*. Dar cum pentru un om de credință nu există întâmplare, conştiința continuă să se întrebe de unde vin aceste suferințe misterioase. Şi ne referim mai ales la acele suferințe care lovesc pe oamenii drepți şi neprihăniți, de multe ori pe copii şi pe cei cu frica lui Dumnezeu, care nu neglijează nici un ritual de

pocăință, de ispăşire şi de purificare. Nu trebuie să uităm însă că tocmai asupra acestor cazuri se îndreaptă atenția demonului, căci, cum spune evanghelia, acolo unde găseşte o casă curățită, demonul alungat vine cu alți şapte demoni, acționând mai cu putere (Mat. 12,45; Luca 11,26). În orice caz, suferința nu poate fi o întâmplare, ci este un act providențial, o punere la încercare a răbdării şi credinței omului, care îşi poate găsi un rost, dacă nu în viața pământească, atunci în viața viitoare, căci destinul nostru personal nu se termină aici. În acest sens, suferința poate fi un *act sacrificial* a cărui compensație ne va atinge cândva, pe un alt plan, într-o altă existență.

Ea poate constitui o piatră de încercare care, dacă nu devine o piatră de poticnire, se poate transforma în piatra de temelie a vieții veşnice.

Nu am intenționat, desigur, să facem aici o analiză a mecanismelor tuturor dorințelor, plăcerilor şi viciilor, sau ale suferințelor pe care le declanşează. Ar fi şi fastidios, şi inutil. Ceea ce am urmărit a fost să arătăm că există un drum aproape neîndoielnic de la dorință la plăcere şi patimă, şi de aici la suferință, cu toate consecințele ei. Acest drum este presărat cu numeroase ispite şi capcane, ceea ce face enumerarea lor aproape imposibilă; dar iarăşi este sigur că, dacă omul nu se opreşte la un moment dat pe acest drum, el ajunge, mai curând sau mai târziu, în infern. Şi, cum nu există de obicei întoarcere de pe un asemenea drum, singura ieşire este în sus, printr-o totală schimbare de tendință, de sens, printr-o *metanoia*.

***

Istoria omenirii e plină de suferințe, ca urmare a transgresiunilor de tot felul, având ca substrat plăcerile, bogăția, desfrâul sau puterea, începând chiar cu istoria sacră vetero-testamentară. Ca urmare a greşelii

lor, Adam şi Eva au fost blestemați să sufere şi prima suferință, care le-a generat pe toate, a fost căderea din rai, locul în care nu există suferință, pentru că nu există păcat. Neînțelegând sensul pedagogic al pedepsei divine şi lăsându-se ispitit mai departe de rău, Cain a comis cea mai mare fărădelege, omorul de frate, care avea să apese conştiința întregii omeniri. Astfel, noul sălaş al omului s-a transformat într-un exil permanent, omul devenind o ființă hăituită de propriile sale nelegiuri. „Zbuciumat şi fugar vei fi tu pe pământ" (Fac. 34,12). Şi nu este vorba, desigur, numai de rătăcire în spațiu, ci şi de o permanentă teroare a timpului care-l împinge spre moarte. Decăderea omului sub stăpânirea răului s-a accentuat în aşa măsură, încât: „I-a părut rău şi s-a căit Dumnezeu că a făcut om pe pământ" (Fac. 6.6) şi s-a hotărât să-l şteargă de pe fața pământului. O suferință imensă a urmat, omenirea sfârşindu-se prin catastrofa potopului. Prin Noe, mila Domnului i-a mai dat o şansă omenirii, într-un nou ciclu. A devenit omul nou mai puțin păcătos? A avut mai puțin de suferit? Nicidecum, căci cu tot legământul pe care L-a făcut Dumnezeu cu Noe, omenirea renăscută a continuat să păcătuiască, să fie pedepsită şi să sufere. Este evident, aşadar, că suferința face parte din destinul său, ca urmare a răului pe care Domnul nu vrea să-l suprime, pentru a nu suprima odată cu el şi libertatea omului. Şi chiar după ce Dumnezeu, prin Avraam, Isaac şi Iacob a ales un popor, pe Israel, făgăduindu-i Canaanul ca un nou rai pe pământ, acest popor şi cu el întreaga omenire a continuat să păcătuiască şi să sufere.

Nu vom înregistra aici toate transgresiunile şi suferințele lui Israel care au urmat şi din care multe au fost pomenite în paginile anterioare. Şi nu este vorba numai de suferințe individuale, cele mai dure fiind suferințele colective de la nimicirea Sodomei şi Gomorei, robia egipteană şi traversarea deşertului în drum spre

pământul făgăduinței. Nici în Canaan suferințele poporului n-au încetat, continuând mai ales cu robia babiloniană, cu distrugerea templului şi cu cea mai rea din toate: risipirea poporului ales pe tot pământul, împlinindu-se astfel blestemul Domnului citat mai sus. Şi probabil că aceste suferințe nu vor înceta până la sfârşitul timpurilor, căci Israelul pare să fie un popor ales pentru Apocalipsă.

Trei din cărțile sacre ale *Vechiului Testament* pecetluiesc însă suferința ca destin nu numai al Israelului, ci al omului în general: *Ecclesiastul*, *Cartea lui Iov* şi *Cărțile Proorocilor*. *Ecclesiastul*, sub care se ascunde regele Solomon, merge poate cel mai departe, văzând că nu numai cel păcătos e supus suferinței, ci omul în genere. „Înțeleptul are ochii în cap, iar nebunul merge în întuneric. Dar am cunoscut şi eu că aceeaşi soartă vor avea toți" (Ecc. 2,14). Concluzia nu poate fi decât una singură: „Deşertăciune a deşertăciunilor, toate sunt deşertăciuni" (Ecc. 12,8). În fața acestei cumplite concluzii că lumea întreagă este o iluzie, se impune o dezolantă constatare: „Şi am fericit pe cei ce au murit în vremuri străvechi mai mult decât pe cei vii, care sunt acum în viață; iar mai fericit şi decât unii, şi decât alții, este cel ce n-a venit pe lume, cel ce n-a văzut faptele cele rele ce se săvârşesc sub soare" (Ecc. 4,2-3). Nu astfel gândeşte Sophocle la sfârşitul tragediei *Oedip Rege*: „Nu fericiți pe nimeni, cît încă mai trăieşte"? Să fie concluzia Ecclesiastului contrară creației? Evident nu, pentru că totuşi „Dumnezeu va judeca toate faptele ascunse, fie bune, fie rele" (Ecc. 12,14). Există, aşadar, un timp pentru toate, în viața omului şi a omenirii, dar totul este trecător şi zadarnic şi doar Dumnezeu este veşnic. Totul trebuie, aşadar, făcut cu gândul la El.

La o concluzie asemănătoare pare să ajungă şi *Cartea lui Iov*, omul drept care suferă până la disperare fără să ştie de ce, pentru că este nevinovat. Încercarea prietenilor

săi de a-i demonstra că suferința este urmarea unei transgresiuni nu îl convinge pe Iov, căci el se ştie fără vină. Iată deci că suferința nu poate să fie totdeauna consecința unui păcat. Demonul îl supune pe Iov la suferință, încercând să-l facă să-şi lepede credința. Dar credința lui Iov e atât de mare, încât în loc să abjure, ca să se elibereze, el îl „somează" pe Dumnezeu să i se arate şi să-i facă dreptate. Şi Dumnezeu i se arată şi-l răsplăteşte, aici şi în viața viitoare. Suferința poate fi, deci, o încercare care devine benefică, dacă omul o depăşeşte, îndrăznind până la Dumnezeu, „îndrăzniți; eu am biruit lumea" (In. 16,33), va spune Iisus.

Şi *Cărțile Profeților*, precizând toate suferințele pe care le va îndura Israel şi omenirea în genere pentru păcatele ei, nu vor înceta să spună că Dumnezeu, în marea lui iubire de oameni, le va trimite un mântuitor, cu condiția să mai găsească credință pe pământ. Căci pentru cei care se încred în iubirea şi în atotputerea Lui, suferința este doar o purificare pentru o nouă viață; suferința poate fi o otravă distrugătoare, dar te poate şi întări, dacă îi cunoşti sensul spiritual. Nu altceva spune faimosul dicton medieval contras în VITRIOLUM. Dar, ştiind lucrul acesta, trebuie să poți avea tăria credinței că suferința e un sacrificiu până la urmă vindecător.

***

Şi iată că Mântuitorul promis de Dumnezeu prin profeți a venit. Şi a adus cu El schimbări radicale în toate aspectele vieții, dar mai ales în domeniul suferinței, ca unul care a trăit-o în deplină libertate de alegere până dincolo de limitele omenescului. Deşi El a pogorât pe pământ ca Fiu al lui Dumnezeu, şi deşi omul în vremea Lui era în plină degradare, Iisus n-a venit să judece lumea. Poate pentru că ar fi trebuit să o treacă prin foc. Dar El

era şi Fiu al Omului şi, cunoscându-i suferinţele, a venit ca să o tămăduiască. „Eu n-am venit să judec lumea, ci s-o mântuiesc" (In. 12,47) sau „Nu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi" (Luca 5,31). Şi, într-adevăr, principala acţiune a lui Iisus, pe lângă propovăduirea doctrinei, căci fără cunoaştere nimic nu poate începe, a fost vindecarea bolnavilor de tot felul. Şi a făcut-o în numele marii Lui iubiri de oameni, iubire transformată în milostenie. „Milă voiesc, şi nu jertfă" (Mt. 9,13), a spus El.

Iisus i-a tămăduit pe oameni de suferinţele trupeşti (slăbănogi, paralitici, leproşi, orbi etc.), dar i-a tămăduit mai ales de suferinţele sufleteşti, dintre care cea mai chinuitoare pare să fi fost nebunia, posedarea de către demoni, care-I recunoşteau puterea şi ieşeau din om. El a îndepărtat „de mulţi oameni păcatul lăcomiei şi al înavuţirii, condamnând bogăţia ca pe unul din cele mai mari păcate. „Mai lesne e să treacă o cămilă prin urechile acului, decât să intre un bogat în Împărăţia lui Dumnezeu" (Mt. 19,24). El a înţeles păcatul femeilor desfrânate şi suferinţa lor, căci „iertate îi sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit" (Lc. 7,47), aşa cum I s-a făcut milă şi de cei asupriţi şi înrobiţi de puternicii zilei, pe care i-a mustrat cu maximă duritate. Nici una din suferinţele umane nu I-a fost necunoscută şi indiferentă lui Iisus şi vindecările făcute de El erau condiţionate doar de credinţa şi de pocăinţa celor bolnavi. De câte ori nu spune Iisus după tămăduire: „Mergi în pace, credinţa ta te-a mântuit."

Tot aşa le explică celor tămăduiţi că originea suferinţei lor este în păcat, spunându-le: „De-acum să nu mai greşeşti". Căci, încă o dată, suferinţa e provocată de dezechilibrul produs în om de abuzul de plăceri, de bogăţii şi de putere, de patimi în general, dar şi de ignoranţă sau de proasta cunoaştere pe care o reproşează

mai ales cărturarilor şi fariseilor, şi uneori chiar ucenicilor Săi: „Dar de ce nu judecați prin voi înşivă ce este drept?" (Lc. 12,57)

Dacă în plan exterior cauza păcatului şi a suferinței este ispitirea şi înşelarea demonului, cauza interioară este cedarea sau chiar alegerea pe care o face omul în fața răului. Iisus nu se lasă ademenit de ispite nu numai pentru că era neprihănit, ci pentru că alesese dintru început Împărăția lui Dumnezeu. Omul are şi el această posibilitate, căci „Acolo unde e comoara voastră va fi şi inima voastră" (Lc. 12,34). Dar tot inima e şi sursa răului, căci „Omul bun, din vistieria cea bună a inimii sale scoate cele bune, pe când omul rău, din vistieria cea rea a inimii lui scoate cele rele" (Lc. 6,45). Dacă în libertatea de alegere stă mântuirea omului, apoi şi damnarea lui tot acolo stă. În consecință, suferința vine din proasta alegere a omului.

Şi totuşi, o singură dată spune Iisus unui bolnav că nu păcatele lui, nici ale părinților sunt cauza suferinței lui, ci suferința a venit ca prin ea să se arate puterea lui Dumnezeu (In. 9,3). Este acelaşi motiv pentru care Iov a fost lăsat să fie chinuit de demon cu cele mai mari suferințe, pentru ca după îndelunga lui răbdare şi nestrămutata lui credință, Dumnezeu să i se arate, să-l lecuiască şi să-l mântuie. Aşa se explică, în parte, şi suferințele supraomeneşti îndurate de Iisus în cursul patimilor Sale, El, care era un om fără de păcat. Dar suferința Lui este ontologică, din ea derivă însăşi condiția Fiului Omului, pentru că prin ea El îşi asumă suferințele tuturor oamenilor, şi prin sacrificiul Lui omenesc şi cosmic El purifică întreg neamul omenesc, dându-i posibilitatea să se mântuiască. În acest sens, suferința şi sacrificiul lui Iisus sunt unice şi I-au adus Învierea, făcând posibilă repetarea acestui sacrificiu pentru expierea suferințelor pentru toți cei ce îl vor lua

model pe El.

Pentru a putea înțelege imensitatea patimilor lui Iisus este poate de ajuns să pătrundem sensul celor trei momente principale ale calvarului Său: noaptea din Ghetsemani, drumul spre Golgotha şi răstignirea. Ele corespund celor trei părți care alcătuiesc omul: trupul, sufletul şi duhul, aşa cum spune Iisus în ruga Sa: „întristat este sufletul Meu până la moarte; duhul este plin de râvnă, dar trupul este neputincios" (Mt. 20,38-41). Şi, într-adevăr, în Ghetsemani suferința sufletului pare să fie maximă, din moment ce Iisus se roagă spunând: „Tată, dacă voieşti, îndepărtează paharul acesta de la Mine. Totuşi, facă-se voia Ta, nu a Mea" (Mt. 26,42), iar în drumul spre Golgotha trupul lui Iisus cade sub povara crucii, ca să sufere apoi rănile celor patru piroane şi a lăncii în coasta Sa. În sfârşit, între cele şapte strigăte de pe cruce, unul este cu deosebire sfâşietor, şi el porneşte din duhul care în ceasul al nouălea se simte singur: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" (Mt. 27,46)[7]. Moartea vine ca o eliberare de suferință şi ca o condiție a Învierii.

Iată cum, prin modelul christic, asumarea suferinței, ca o consecință a răului din lume, şi transformarea ei prin sacrificiu, este calea cea mai sigură spre Împărăția cerurilor, acolo unde răul nu are acces, iar sufletul îşi regăseşte pacea începutului.

***

Învățătura şi expierea suferinței umane de către Iisus, Fiu al Omului, constituie modelul de urmat pe care însă omenirea post-christică l-a urmat din ce în ce

7 Se remarcă progresiunea numerică a suferințelor lui Iisus la ceasurile 3, 5, 7, 9 care implică şi în planul suferinței o desăvârşire: „Săvârşitu-s-a" (In. 19,30).

mai puțin, ascultând mai degrabă de „principele acestei lumi", decât de Regele lumilor. Suferințele martirilor au fost neînchipuite, dar ele au dat roade, asigurând baza existențială a creştinismului; ele au încetat însă astăzi aproape cu desăvârşire. Lupta Sfinților Părinți pentru întemeierea doctrinei creştine împotriva ereticilor cu o cunoaştere greşită a fost biruitoare, dar peste un mileniu disputele asupra adevărului au dus la scindarea Bisericii şi apoi la divizarea ei în numeroase secte, constituind astăzi cea mai mare suferință şi amenințare pentru existența însăşi a Bisericii. Puterea primelor Imperii creştine de Apus şi de Răsărit, menținută în ciuda multor greşeli şi suferințe, a degenerat în tiranie în mileniul nostru şi chiar în democrație, care e tirania celor mulți, ceea ce a umplut lumea de noi suferințe şi a generat o ură crescândă între oameni, în locul iubirii de aproapele, cea propovăduită de Iisus. Încă o dată viclenia demonului l-a făcut pe om să creadă că poate fi autonom, fără ajutor de sus, fiindu-şi deci propriul zeu. O falsă libertate i-a dat individului iluzia că poate fi o persoană şi că poate să-şi permită orice. Legile omeneşti au înlocuit legile divine, dreptatea a fost înlocuită cu drepturile omului, iar acestea cu dreptul celui mai tare, ceea ce a dus la cele două mari tiranii ale secolului XX, cu hecatombele lor de victime. Iar libertatea fără sens spiritual provoacă un libertinaj care prefigurează disoluția umanității. Toate aceste transgresiuni şi altele pe care nu le mai enumerăm aici au sporit suferința omenească în aşa măsură, încât oamenii sunt sclavii propriilor greşeli şi ai propriilor semeni, trăind cu iluzia unei libertăți care nu e decât libertatea autodistrugerii. Încă o viclenie a demonului care împinge omenirea la disoluție, el ascunzându-se în spatele acestei imense iluzii a bunăstării şi a confortului, a libertății, egalității şi fraternității. Drumul spre Apocalips este astfel deschis şi lumea face paşi

importanți pe acest drum, cu viteză din ce în ce mai accelerată. Cursa spre abis nu poate fi oprită, dar unii oameni, care-şi mai păstrează credința în sensul spiritual al omului, care se eliberează de individualitatea profană şi-şi regăsesc noblețea persoanei, regăsind chipul lui Dumnezeu din ei şi poate chiar asemănarea, se pot sustrage acestui „maëlstrom" şi pot aştepta cu răbdare şi speranță, în cunoştință de cauză şi cu încredere în adevăr, ziua judecății, când mila lui Iisus va fi dublată de rigoarea Dreptului Judecător.

***

La sfârşitul acestui capitol privind originea şi urmările căderii omului din rai, din cauza triplei acțiuni: de neascultare şi proastă cunoaştere; de patimă dominată de setea de plăceri, de avere şi de desfrânare; de putere, care au imprimat omenirii o suferință existențială cumplită, se poate totuşi afirma că omul a rămas cu nostalgia fericirii paradisiace şi cu speranța făgăduinței lui Dumnezeu într-o venire a unui Mântuitor. Posibilitatea amintirii Numelui divin este semnul indelebil că omul a fost creat de Dumnezeu şi că în el subzistă scânteia divină, sursă a credinței sale într-un Creator atotştiutor, atotputernic şi atotiubitor. În jurul Numelui divin omul îşi poate tăia, chiar în această lume iluzorie, precară, plină de ignoranță, de patimi şi de suferință, căi de comunicare cu Cerul şi de reîntoarcere spre fericirea paradisiacă, în proximitatea, dacă nu în identitatea divină. Despre căile acestei restaurări vom încerca să vorbim în următoarele două capitole. Unul va urmări posibilitățile de depăşire a ignoranței, patimilor şi suferinței prin rugăciune, asceză şi sacrificiu, iar celălalt va căuta treptele urcuşului spre realizarea unității spirituale, în capitolul final vom vorbi despre omul desăvârşit.

CAPITOLUL III
OMUL SACRIFICIAL

Omul căzut, după izgonirea din rai, rămâne, aşadar, supus unei triple înrâuriri a răului care încearcă să-l despartă de Dumnezeu şi să-l capteze, limitându-i şi deturnându-i posibilităţile de cunoaştere, pervertindu-i capacitatea de iubire şi exacerbându-i setea egoistă de putere.

Prin îndreptarea cunoaşterii spre cele lumeşti, mentalul omului se deformează şi-L uită pe Dumnezeu, acoperindu-i chipul cu straturi groase de pseudo-ştiinţă. Dar Dumnezeu nu-l părăseşte pe om şi-i dă posibilitatea să se regăsească, regăsindu-L pe El, prin amintirea Numelui Său, prin *rugăciune*, tot aşa cum îl sprijină să reziste ispitei patimilor stârnite de dorinţele instinctuale prin practicarea virtuţilor şi prin *ascezã*, care duc la despătimire, îndreptându-l spre acea stare de receptivitate a celor divine care este „apatheia". În sfârşit, pentru a rezista atracţiei profanului şi a-şi îndrepta sufletul spre Dumnezeu, pentru a se desprinde de suferinţele provocate de ignoranţă şi patimi şi pentru a le putea îndura, răscumpărându-şi astfel o existenţă împăcată cu ea însăşi şi cu Cel de Sus, omul are la îndemână *sacrificiul*, prin care renunţă la dominarea de către ego-ul său şi-şi poate resacraliza existenţa. Aceste trei aspecte ale binelui dăruite omului: rugăciunea, asceza şi sacrificiul, sunt tot atâtea căi de a se desprinde de omul căzut şi de a se îndrepta spre omul desăvârşit prin intermediul omului sacrificial, regăsind drumul pierdut spre fericirea spirituală.

Sacrificiul este tema centrală a părții acesteia, chiar dacă subiectul nu e abordat deplin decât în capitolul trei. Dar ce sunt rugăciunea şi asceza, decât forme ale sacrificiului ca renunțare? Căci rugăciunea e în fond sacrificarea celorlalte gânduri ale omului pentru concentrarea asupra singurului gând necesar - Dumnezeu. Iar asceza nu e altceva decât sacrificiul plăcerilor şi patimilor umane, decât golirea sufletului de orice dorință în afară de dorul, de aspirația spre Dumnezeu. Iar sacrificiul în sine este renunțarea la însăşi existența eului, pentru a scoate la lumină ființa Sinelui; este sanctificarea existenței umane în vederea desăvârşirii spirituale.

1. RUGĂCIUNEA

Încă de la începutul acestui studiu am arătat că ignoranța sau proasta cunoaştere a Creatorului şi a orânduirii Sale sunt greşelile fundamentale care au dus la căderea omului din rai şi la pierderea legăturii directe cu Dumnezeu. Ca un corolar, încercarea de recâştigare a încrederii în Dumnezeu şi a „vederii" Lui trebuie să înceapă cu un act de recunoaştere. Şi acest act este rugăciunea. Poate părea curios că rugăciunea, socotită de mulți doar ca o practică a implorării milei lui Dumnezeu, este, în primul rând, act de cunoaştere. Orice rugăciune (*oratio-rogatio*; *proseuche*) este adresată de om Altuia şi la limită Altul este Dumnezeu. Şi orice relație între eu şi Celălalt trebuie să se bazeze în prealabil pe cunoaştere. Aşadar, rugăciunea este primul pas al omului căzut de a vrea să-L regăsească şi să-L cunoască pe Dumnezeu, în încercarea de a relua legătura cu El. Şi lucrul este posibil, pentru că chipul lui Dumnezeu a rămas în noi şi pentru că urmează să-L redescoperim, iar la limită să izbutim să recăpătăm nu numai chipul viu, ci şi asemănarea,

ceea ce este suprema realizare. Orice rugăciune, înainte de a fi o cerere, trebuie să fie, deci, o mărturisire de *credință* în Dumnezeu, o recunoaştere a Lui. De la această convingere inițială trebuie să înceapă urcuşul rugăciunii spre reîntâlnirea cu Dumnezeu. Credința este, aşadar, temeiul oricărei rugăciuni, chiar dacă apoi prin rugăciune credința sporeşte într-o îmbinare fără de care nici una, nici alta nu pot exista şi nu se pot împlini. Asupra credinței însă vom reveni.

În rai, primul om nu trebuia să se roage în înțelesul obişnuit al cuvântului; nu avea nimic de cerut, pentru că grădina îi oferea de toate. El trebuia doar să-L slăvească, împreună cu îngerii, pe Dumnezeu, căci harul Său se pogora necontenit peste grădina miraculoasă. Este ciudat că, după păcatul lor, Adam şi Eva nu s-au rugat Domnului pentru iertare, ci mai curând au încercat să se ascundă, ruşinați de goliciunea exterioară şi interioară pe care păcatul a scos-o la iveală. Trebuie să înțelegem poate că acest gol era în acelaşi timp şi un gol de cunoaştere, o obnubilare provocată de ispita mincinoasă a diavolului.

Prima rugăciune, după cădere, a fost aceea a lui Cain şi Abel, însoțită de jertfele necesare, care erau dovada palpabilă, existențială a rugăciunii lor. Această primă încercare de a relua legătura cu Dumnezeu a eşuat însă, din cauza invidiei lui Cain, formă a orgoliului, care a dus la prima crimă. A fost o rugă trufaşă, continuată cu o minciună („Nu ştiu"), deci o dublă încălcare a adevărului. Rugăciunea propriu-zisă, rugăciunea adevărată, a început cu fiul lui Set, cu Enos: „Atunci au început oamenii a chema Numele Domnului Dumnezeu" (Fac. 4,26).

Invocarea Numelui va fi de aici încolo cea mai puternică şi cea mai completă rugăciune, ea implicând cunoaşterea şi credința în Ființa şi puterea divinității. Iar Domnul răspunde cu *binecuvântarea* Sa.

Rugăciunea devine, aşadar, tentativa omului de a restabili comunicarea cu Dumnezeu prin intermediul numelor divine, deci al atributelor Sale, al calităților pe care omul tindea să le recâştige, pentru ca rugăciunea să-i fie ascultată şi împlinită. Dar în rugăciunea obişnuită omul nu a putut invoca marele Nume, Numele de taină al Domnului, care i-a rămas ascuns, Nume care l-ar fi ridicat până la fața lui Dumnezeu. El a trebuit să folosească în rugile sale ca intermediare numele divine, mergând cel mult până la numele apofatice. Au existat, desigur, şi excepții, pe care le vom sublinia de câte ori le vom întâlni.

La încercarea omului de a-şi manifesta dorința de reîntoarcere spre Dumnezeu, Domnul a răspuns cu un legământ, pecetluit cu harul Său. Tendinței ascendente a omului care vrea să compenseze căderea sa, Creatorul îi răspunde cu coborârea *harului*, a energiilor increate care însoțeşte binecuvântarea Sa. Se stabileşte astfel un circuit, un dialog între om şi Dumnezeu, care trebuie să plece de la om, fiind o alegere liberă a dorinței sale de apropiere. Şi dacă omului i se pare că Domnul nu răspunde totdeauna, El aude rugăciunea, chiar dacă nu ne dă semne că a auzit-o. Nu trebuie să cerem semne, căci ar fi o dovadă de neîncredere, şi fără o credință nezdruncinată nimic nu e posibil. Căci nu e o comună măsură între om şi Dumnezeu, care să echivaleze cererea şi răspunsul. Dialogul cu Dumnezeu poate părea de multe ori un monolog, dar el nu e mai puțin o comunicare, chiar dacă nu auzim răspunsul. Căci el nu vine decât rareori pe căi senzoriale, el este de cele mai multe ori inaudibil, sau nu este totdeauna răspunsul aşteptat de noi, care nu ştim adeseori ce cerem. Nici ruga, nici răspunsul nu țin de echivalențe cantitative şi previzibile, ci de calitate, care nu e totdeauna palpabilă, ci mai curând inefabilă.

În Vechiul Testament, dialogul om-Dumnezeu, rugă-binecuvântare a fost aproape continuu şi chiar concret, Dumnezeu făcându-se simțit prin numeroase *epifanii*. Astăzi acest dialog e din ce în ce mai slab, căci între om şi Dumnezeu s-au interpus straturi groase de opacitate şi uitare. Sufletul nostru împietrit nu mai e bun conducător de har, şi nici ambianța cosmică poluată de om.

Dialogul om-Dumnezeu pleacă însă de multe ori şi de la Domnul, mai ales atunci când omul încalcă ordinea divină. De altfel, noi suntem înconjurați de har („care pretutindenea eşti") şi e vina noastră dacă nu-l simțim. Inițiativa divină e, aşadar, continuă şi noi suntem cei care nu-i răspundem corespunzător. Şi atunci ea se manifestă fulgurant, ca să ne atragă atenția, şi tunător, ca pedeapsă, în scopul restabilirii ordinii în lume. De aceea, de multe ori în Vechiul Testament Dumnezeu pare mânios şi răzbunător, când în realitate El nu e decât drept. De aceea El ia uneori inițiativa, atunci când omul uită şi încalcă legământul, chiar cu bună ştiință, alegându-şi prost inițiativele. „Şi Domnul a zis lui Cain: Pentru ce te-ai întristat şi pentru ce s-a posomorât fața ta? Când faci bine, au nu-ți este fața senină? Iar de nu faci bine, păcatul bate la uşă şi caută să te târască, dar tu biruieşte-l" (Fac. 4,6). Domnul îl avertizează pe Cain, cu atotştiința Sa, dar nu-i poate împiedica alegerea, ca să nu-i limiteze libertatea. Dar Cain nu-L ascultă şi-l ucide pe Abel. Atunci Domnul îl întreabă pe Cain: „Unde-i Abel, fratele tău?" Iar Cain îi răspunde, mincinos, „Nu ştiu" (Fac 4,9). Şi dialogul continuă mai dur ca în rai, ca şi când acest dialog ar fi mai intens atunci când omul e mai neascultător.

Răsplata se simte mai greu ca pedeapsa sau omul o recunoaşte mai greu?

Dialogul om-Dumnezeu se revelează direct, cel puțin în Vechiul Testament, prin hierofanii, mai ales în

momentele de criză. Aceasta şi pentru că omul nu se roagă continuu, ci mai ales atunci când are necazuri şi se simte frustrat. Altfel, pare că uită adesea să se roage. Şi prima criză profundă are loc în vremea lui Noe. Atunci Dumnezeu ia inițiativa, rupe vechiul legământ încălcat de om, distruge omenirea păcătoasă şi reface un nou legământ, punându-i ca pecete curcubeul. Nu se aude atât ruga lui Noe, copleşit probabil de inițiativa divină, cât răspunsul Domnului: pedeapsa şi apoi binecuvântarea Lui pentru restabilirea echilibrului. Mai târziu, în cursul istoriei sacre, ruga omului va fi mai puțin intensă, iar Dumnezeu se va arăta tot mai puțin, şi numai unor oameni aleşi.

Dar pentru că nici după potop omenirea nu respectă orânduirea divină, provocând dezechilibru în creație, Dumnezeu s-a hotărât să aleagă un alt popor pe care să-l călăuzească îndeaproape. Şi a început cu Avram din Ur. „După aceea a zis Domnul către Avram: Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu" (Fac. 12,1). Avram a urmat porunca divină şi toată istoria poporului ales este un drum printre obstacole sub călăuzirea Domnului, care se manifestă prin îngeri, prin vise sau profeți. Ruga patriarhului devine tot mai mult una de mulțumire şi slavă. Căci Domnul ştie ce-i trebuie lui Avraam şi el se supune smerit Voii divine. Suntem în vremurile de aur ale omenirii.

Mai târziu, chiar când rugile au devenit mai insistente, răspunsurile s-au auzit tot mai slab. Ceva s-a schimbat radical odată cu înaintarea în istorie. Se spune că în vremea veche omul nu trebuia să calce nici o iotă din lege ca să se mântuiască; astăzi e de-ajuns să respecți măcar o iotă ca să fii mântuit. Aşa a fost în episodul Sodomei şi Gomorei, pentru cruțarea cărora Avraam s-a rugat, şi Domnul a coborât de la cincizeci la zece numărul

drepților pentru care ar fi iertat cele două cetăți, dar nici pe aceia nu i-a găsit. Aici ruga lui Avraam ia alura unei convorbiri, chiar a unei „târguieli" cu Dumnezeu; şi Domnul nu se mânie, căci Avraam era credincios şi milostiv. Dialogul devine aproape colocvial, de la egal la egal. Dar unul e Dumnezeu şi unic a fost Avraam. Ruga cea mai statornică şi mai fierbinte a lui Avraam şi a Sarei a fost însă cererea unui urmaş. Şi Dumnezeu le-a împlinit-o, trimițându-le un răspuns neaşteptat prin trei îngeri, poate trei ipostaze ale Treimii. Şi, cu tot râsul îndoielnic al Sarei, Dumnezeu tot i-a îndeplinit cererea. Credința sa a fost mai mare ca îndoiala, căci Avraam asculta de voia lui Dumnezeu, şi nu de vrerea sa. Deci intenția, credința, supunerea sunt condiții ca rugăciunea să fie ascultată şi să se transforme în comuniune cu cerul.

Mai mult decât o rugăciune, chiar dacă nu formulată explicit, este marea dorință a lui Iacob de a-l vedea pe Dumnezeu; este însuşi dorul ființei lui şi Dumnezeu îi răspunde prin îngerii Săi, care urcă şi coboară o scară între pământ şi cer în visul patriarhului. Apoi îi răspunde direct, după ce Iacob trece râul Iaboc; dar ruga lui Iacob nu e o stare mistică pasivă, ci o luptă epuizantă pentru a-L cunoaşte. Şi Iacob Îl cunoaşte, față către față, şi-i află în taină marele Nume, „care e minunat", iar el primeşte un nume nou, inițiatic, acela de Israel. Este exemplul suprem că unei rugăciuni intense Domnul îi răspunde mai mult decât omul poate cere şi nădăjdui. Îi răspunde cu binecuvântarea şi cu apariția Sa, chiar dacă nu ar fi vorba decât de îngerul Feței (*Metatron*). Şi îi răspunde cu realizarea maximă, cu încununarea ca patriarh al unui popor nou: Israelul. Nimeni nu va mai fi atât de aproape de Dumnezeu până la profetul Moise.

Dar rugăciunii omului Dumnezeu nu-i răspunde totdeauna direct, ci mai curând indirect, prin vise. E cazul lui Iosif. E un răspuns, cu condiția să poți tălmăci

visele care constituie, de cele mai multe ori un răspuns enigmatic. Şi tot Dumnezeu e Cel care trimite inspirația tălmăcirii viselor, pe care Iosif a avut-o în cel mai înalt grad. E unul dintre cele mai puternice răspunsuri, prin intermediul harului, a energiilor Sale. Domnul îşi face cunoscute intențiile, dar nu le dezvăluie decât celor aleşi şi înzestrați cu darul profeției. Visul ca epifanie e un lucru extrem de rar şi el nu trebuie confundat cu visele obişnuite, care sunt numai fantasme ale sufletului, inferioare sau superioare. Visul profetic e un semn de mare elecțiune, dacă nu chiar de realizare descendentă. Dar sunt şi vise care răspund unei rugăciuni intense şi care-ți vorbesc, chiar dacă nu totdeauna explicit. Îți mențin însă nădejdea în contactul cu puterile superioare ale cerului.

Iată, aşadar, cum între om şi Dumnezeu se putea stabili în vremurile acelea o atât de strânsă comunicare, încât rugăciunea nu mai era o simplă rugă de cerere sau de mulțumire, ci o invocare a Numelui divin, care te umplea de har şi de binecuvântare. Dar ce putere de rugăciune! Oamenii de care pomeneşte Biblia erau însă oameni de excepție, oameni aleşi, care primeau investituri deosebite, cărora li se acordau haruri supreme. Era mai mult decât o împlinire personală. Era o misiune! Abia din vremea lui Hristos scriptura ne vorbeşte de rugăciunea omului simplu, a omului obişnuit, căruia Dumnezeu îi ascultă cererea.

Şirul incredibilelor dialoguri dintre om şi Dumnezeu, în Vechiul Testament, atinge culmea cu Moise. Cele trei întâlniri de pe Sinai nu sunt însă simple dialoguri. Prin Moise, Dumnezeu nu dă numai un răspuns omului Moise; el trimite un mesaj poporului. El se dezvăluie unui profet şi deci unei omeniri întregi: „Eu sunt Cel ce sunt". Acest răspuns conține o adevărată doctrină. E un răspuns cutremurător, pe care Moise abia dacă-l poate

îndura, îl obligă oare Dumnezeu pe Moise să-i accepte mesajul şi să i-l împlinească? Mai întâi, trebuie spus că el fusese ales pentru acest mesaj. Dar chiar şi aşa, Moise ezită să-l primească, exercitându-şi libertatea, chiar dacă pentru aceasta va avea de suferit, fiind sacrificat, până la un punct, neintrând în Canaan. Dialogurile lui Moise cu Dumnezeu constituie trei acte ale unei drame sacre cosmice, dacă nu chiar metafizice.

Un om obişnuit nu se poate gândi la astfel de teofanii, dar poate spera într-un răspuns firesc, sau chiar miraculos, la rugăciunile sale. El nu primeşte totdeauna ceea ce a cerut, dar primeşte o binecuvântare chiar fără să-şi dea seama, care atestă pactul lui Dumnezeu cu omul. În acest caz, rugăciunea deschide un *proces* bazat pe încrederea că cererea îi va fi ascultată, chiar dacă nu imediat soluționată. Dar, fiind făcută către dreptul Judecător, procesul îşi va găsi o rezolvare. Uneori, sentința se traduce printr-o pedeapsă, dar va fi o pedeapsă de îndreptare, pedagogică. Justiția divină nu poate să nu răspundă la petiția omului, dar sentința şi termenul ei trebuie aşteptate cu încredere. De cele mai multe ori, în acest proces e acuzat demonul, care ne împinge la cele mai multe rele. Şi dreptul Judecător nu poate să dea dreptate demonului. Deci, să aşteptăm plini de răbdare şi nădejde răspunsul la rugăciunea noastră, căci Dumnezeu judecă nu numai după dreptate, ci şi cu iubire.

Acest aspect de proces îl întâlnim cu maximă tensiune în *Cartea lui Iov*. Omul se roagă în genere pentru împliniri pământeşti şi pentru iertare. Ruga lui Iov este însă paradoxală. El nu se ştie vinovat, n-are pentru ce să ceară iertare; şi totuşi Dumnezeu l-a pedepsit. De ce? Ca să-i pună la încercare încrederea, oarecum stârnit de demon, care se îndoieşte de credința lui Iov. De altfel, Dumnezeu nu-l pedepseşte El însuşi pe Iov - ar fi fost nedrept - ci

prin intermediul demonului, căruia îi îngăduie să-l încerce pe acest om drept. Iov însă nu se mânie pe Dumnezeu şi nu blesteamă, cum spera demonul, ci, surprinzător, binecuvântează: „Domnul a dat, Domnul a luat; fie numele Domnului binecuvântat" (Iov 1,21). El se ştie om drept, se socoteşte pedepsit pe nedrept şi cere în consecință *dreptate*, lucrul cel mai greu de găsit pe pământ. Cererea lui este de o neasemuită înălțime şi forță, de o uluitoare perseverență. Rugăciunea lui Iov este continuă, pentru că şi suferința lui e neîntreruptă. Şi poate unul din foloasele suferinței este acela că te concentrează pe rugăciune, transformând-o într-o luptă, într-o „agonie". Căci rugăciunea lui Iov nu e o lamentație pasivă, este o stare activă de confruntare, de luptă dramatică, mai întâi cu prietenii săi, care contestă lipsa de vină, şi apoi cu Dumnezeu, care nu-i răspunde. Prietenii aduc toate argumentele împotriva lui Iov, trec în revistă toate posibilitățile sale de greşeli cunoscute şi necunoscute; ei neglijează un singur lucru: perseverența şi încrederea lui Iov, nădejdea lui în dreptatea divină. Rugăciunea lui Iov este un proces intentat în fața justiției divine, solicitând dreptate. Şi dreptatea se va face, fie şi la sfârşitul zilelor, dar vai de acela care nu are dreptate. Iov cere însă chiar mai mult decât dreptate, el cere să-L vadă pe Dumnezeu. Dincolo de orice cerere sau mulțumire, de implorare sau laudă, rugăciunea supremă este vederea, cunoaşterea lui Dumnezeu, într-un fel sau altul, într-o formă sau fără formă. Şi dacă omul merge până la capăt pe calea pe care a pornit, la capăt îl află pe Dumnezeu. Şi orice răspuns, cât de mic, este o dovadă nu a existenței lui Dumnezeu, pe care un om de credință nu o pune la îndoială, chiar în absența răspunsului, este o dovadă a justiției şi a iubirii cu care Dumnezeu ne ascultă, chiar când nu ştim ce cerem, chiar, sau mai ales când vrem să-L „vedem" pe El. Şi când, în sfârşit, Dumnezeu i se arată

lui Iov, acesta izbucneşte: „Cu adevărat am vorbit fără să înțeleg despre lucruri prea minunate pentru mine şi nu ştiam... Din spusele unora şi altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut" (Iov 42,3,5). Neştiința noastră ne face să nu-L vedem pe Dumnezeu şi cea mai înaltă rugăciune trebuie să caute, aşadar, cunoaşterea Lui. Şi toate ne vor fi date pe deasupra.

Dar poate cea mai profundă şi mai exaltantă rugăciune, cea mai sfâşietoare şi mai contemplativă o găsim în *Psalmii* regelui David, a căror bogăție şi poetică rigoare nu este egalată de nici un alt text din Vechiul Testament. Leitmotivul acestei ample şi înalte rugăciuni cu o mie de fețe rămâne totuşi lamentația omului apăsat de păcat, implorând mila divină, iertarea şi binecuvântarea. De la Psalmul 50, atât de tulburător, trecând prin atâția alți psalmi, rugăciunea este un glas ridicat spre Dumnezeu, între murmur şi strigăt, repetând într-o ritmică cu adevărat cerească: „Miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, şi după mulțimea îndurărilor Tale." Acest „miluieşte-mă" va răsuna în toate rugăciunile omului de-a lungul secolelor până în liturghia de astăzi şi până în vecii vecilor, însoțit de o indefinitate de alte formule de iertare şi de purificare, de mulțumire şi de laudă: „...izbăveşte-mă"; „îndură-te"; „şterge fărădelegea mea"; „duhul umilit, inima înfrântă şi smerită Dumnezeu nu o va urgisi"; „nu mă lepăda de la fața ta"; „inimă curată zideşte întru mine şi duh drept înnoieşte întru cele dinlăuntru ale mele"; „spăla-mă-vei cu isop şi mă voi curăți"; „dă-mi mie bucuria mântuirii şi gura mea va vesti lauda Ta" etc. (Ps. 50). Aceeaşi cerere de milă se va auzi şi din alți nenumărați psalmi, plini de restrişte şi disperare: „Miluieşte-mă, Dumnezeule, miluieşte-mă, că spre tine a nădăjduit sufletul meu" (Ps. 56); „La râul Babilonului unde am şezut şi am plâns" (Ps. 136); „Din adâncuri am strigat către Tine, Doamne, auzi

glasul meu" (Ps. 129); „Auzi, Doamne, dreptatea mea, ia aminte la cererea mea, ascultă rugăciunea mea din buze fără viclenie" (Ps. 16). Omul se simte însă de multe ori părăsit, fără răspuns la această necontenită cerere a sa: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, ia aminte la mine, pentru ce m-ai părăsit?" (Ps. 21); „Până când, Doamne, mă vei uita? Până când vei întoarce fața Ta de la mine?" (Ps. 12). Pare că Dumnezeu se ascunde uneori şi nu aude strigătul omului: „Deşteaptă-Te, pentru ce dormi, Doamne? Scoală-Te şi nu mă lepăda până la sfârşit" (Ps. 43); „Arată-ne nouă, Doamne, mila Ta şi mântuirea Ta dă-ne-o nouă" (Ps. 84). Omul însă nu trebuie să dispere, ci mai tare să se roage, pentru ca Dumnezeu să-şi amintească de el: „Adu-ți aminte de sfânt lăcaşul Tău, pe care l-ai câştigat de la început" (Ps. 73); „Adu-ți aminte de cuvântul Tău, către robul Tău, întru care mi-ai dat nădejde" (Ps. 118). Şi, oricum, credinciosul se vrea mai bine încercat decât părăsit, se vrea judecat mai bine, decât uitat: „Cercetează-mă, Doamne, şi mă încearcă; aprinde rărunchii şi inima mea" (Ps. 25); „Judecă-mă, Doamne, că eu întru nerăutatea mea am umblat" (Ps. 25).

Dar din această tulburare copleşitoare, totuşi glasul psalmistului se ridică, cântând în fața Domnului, implorând Numele Lui: „Ție a zis inima mea: Pe Domnul voi cânta; Te-a cântat fața mea; fața Ta, Doamne, voi cânta" (Ps. 26); „Dumnezeule, întru numele Tău mântuieşte-mă şi întru puterea Ta mă judecă" (Ps. 53); „Bine este a lăuda pe Domnul şi a căuta numele Tău, Preaînalte" (Ps. 91); „Lăudați pe Domnul şi chemați numele Lui" (Ps. 104); Căci suprema nădejde a psalmistului este să-L cunoască pe El: „Să nădăjduiască în Tine cei ce cunosc numele Tău, căci n-ai părăsit pe cei ce Te caută pe Tine, Doamne" (Ps. 59); „Cunoscut este în Iudeea Dumnezeu; în Israel mare este numele Lui (Ps. 75); „Învață-mă, Doamne, pe calea Ta şi voi merge întru adevărul Tău;

veselească-se inima mea ca să se teamă de numele Tău" (Ps. 85); „Învață-ne să socotim bine zilele noastre, ca să ne îndreptăm inimile spre înțelepciunea Ta" (Ps. 89); „Adusu-mi-am aminte de numele Tău, şi am păzit legea Ta" (Ps. 118); „Cercetează-mă, Doamne, şi cunoaşte inima mea; încearcă-mă şi cunoaşte gândurile mele" (Ps. 138). O rugă continuă cheamă numele lui Dumnezeu şi-l transformă în incantație. Căci psalmii sunt o muzică nesfârşită, spre lauda numelui divin: „De bunăvoie voi jertfi Ție, lăuda-voi numele Tău, Doamne, că este bun" (Ps. 53); „Cântați lui Dumnezeu, cântați numele Lui, gătiți calea Celui ce străbate pustia. Domnul este numele Lui (Ps. 67); „Cântați Dumnezeului, Celui ce s-a suit peste cerul cerului, spre răsărit" (Ps. 67). Şi, ca un ecou, se va auzi peste secole glasul Apostolului Pavel: „Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-I în psalmi, în laude şi în cântări duhovniceşti" (Colos. 3.16). Şi aceste rugăciuni nesfârşite se întâlnesc cu muzica sferelor, cu laudele îngerilor care cântă neîncetat slava lui Dumnezeu. De altfel, glasul psalmilor se va auzi de multe ori şi în propovăduirea lui Iisus, care a venit să continue şi să împlinească legea.

Toate aceste exemple din Vechiul Testament arată că rugăciunea nu este doar o chemare adresată divinității pentru a obține satisfacerea unei necesități, fie şi prin miracol, ci mult mai mult. Este suprema încercare a omului de a comunica cu transcendentul, de a stabili o legătură cu el, de a satisface nevoia sufletului de har, de a fi cât mai aproape de Dumnezeu, de a comunica cu El. Această încercare irepresibilă ia forme din cele mai diverse, de la simpla cerere existențială până la incantație, de la implorarea omului până la misiunea pe care Dumnezeu o dă unor aleşi, în care caz comunicarea se exercită nu numai de jos în sus, ci şi de sus în jos. Oricum, rugăciunea, oricât de simplă, implică o inițiativă

a omului la care Domnul răspunde prin harul Său, chiar atunci când noi n-auzim sau nu înțelegem răspunsul. Căci avem în noi scânteia divină şi suntem înconjurați de duhul lui Dumnezeu şi orice dorință bună a noastră, fie şi numai ca intenție, face să vibreze harul, care ne transmite răspunsul printr-o imperceptibilă stare de rezonanță. Căci răspunsul vine, fără nici o îndoială, aici sau dincolo, acum sau în vecii vecilor, fie şi la Judecata de Apoi. În fond, rugăciunea, în toată amploarea ei, nu este numai o încercare de comunicare, ea dă naştere unui proces, unei judecăți în urma căreia rugăciunea este acceptată sau respinsă, verdictul fiind favorabil sau defavorabil. Făcând o rugăciune, noi ne supunem judecății cerului, care răspunde cu mizericordie sau cu rigoare, scopul verdictului final fiind îndreptarea noastră, prin răsplată sau pedeapsă. Trebuie să ne pregătim deci rugăciunea în vederea acestui verdict, apelând la mila lui Dumnezeu care, din iubire pentru om, este mai mare decât mânia sau rigoarea Lui. A cere, a mulțumi, a lăuda şi chiar a implora cu sufletul în lacrimi sunt atitudini subiective ale omului, la care dreptul Judecător va răspunde după justiția divină, care e atotputernică şi atotmilostivă, judecând după principii imuabile, şi nu după vremelnice legi omeneşti. Rugăciunea e un aspect major al dorinței noastre de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a apela la mila Lui atotbiruitoare, de a aştepta cu încredere răspunsul Lui prin har, de a nădăjdui în binecuvântarea Lui, de a primi răspunsul lui oricând şi oricum ar veni, ştiind că Dumnezeu a făcut un legământ cu omul de a-L reprimi în rai, atunci când rugăciunea lui va fi tot atât de fierbinte ca şi sabia de foc a arhanghelului care-i păzeşte poarta.

***

Despre toate acestea şi despre încă multe altele, despre toate acele întrebări la care ni se pare că n-am primit răspuns, ne vorbeşte dintr-o perspectivă nouă, ne vorbeşte din perspectiva Fiului lui Dumnezeu şi al Omului, infinit îndepărtat şi infinitezimal de aproape, Iisus Hristos, în *Legea Nouă*: „Cereți şi vi se va da; căutați şi veți găsi; bateți şi vi se va deschide" (Mt. 7,7). Este o făgăduială pe care numai indiferența şi reaua-voință o pot neglija, este o făgăduială care trebuie să-l umple de încredere şi de bucurie pe fiecare om de bună-voință.

Încă înainte de naşterea lui Iisus, Dumnezeu ascultă rugăciunea lui Zaharia şi-i dă un fiu care va fi înaintemergătorul (*prodromos*), Ioan Botezătorul. Aşa cum ascultă şi rugăciunea tăcută şi smerită a *Fecioarei Maria*, care stătea de 12 ani în Sfânta Sfintelor lăudând pe Domnul, fără să ceară nimic, dar ştiind în inima ei că Domnul o va binecuvânta. Şi când îngerul Bunei Vestiri a venit, ea s-a temut, dar s-a şi minunat, zicându-şi: „Ce fel de închinare poate fi aceasta?" (Lc. 1,29) Şi, în dialogul care a urmat cu îngerul, ea şi-a exercitat libertatea de a se întreba şi de a-l întreba, răspunzând apoi: „Fie mie după cuvântul tău". Acest prim dialog, încă înainte de naşterea lui Iisus, trebuie să fie dialogul interior al omului cu Sinea lui, care să preceadă orice rugăciune. Şi răspunsul va fi, ca şi pentru Maria: „Nu te teme, fiindcă ai aflat har de la Dumnezeu". Clipa aceasta Fecioara a aşteptat-o 12 ani (un ciclu de viață) cu credință, răbdare şi nădejde, fără să ceară nimic, dar încredințată că Dumnezeu îi va trimite ceea ce îi era hărăzit de la începutul lumii: Cuvântul Său, prin care avea să-L cunoască pe El. Şi s-a închinat Maria, şi a preamărit pe Domnul, aceasta fiind rugăciunea ei: *închinare*, *binecuvântare*, *mărire* (Lc. 1,39-56). Iată formula tainică a oricărei rugăciuni, iată forma pe care o ia metania oricărui creştin, acest mic ciclu al coborârii, al

aşteptării şi al urcării noastre spre Dumnezeu, căci orice rugăciune trebuie să înceapă cu încrederea unei închinări, împlinindu-se cu nădejdea binecuvântării, săvârşindu-se cu iubirea unei preamăriri. Tot un om drept, ca şi Iov, era *Simeon*, drept şi temător de Dumnezeu, aşteptând să-L vadă pe Mesia. Şi în această aşteptare „Duhul Sfânt era peste el" (Lc. 2,25). Rugăciunea lui era, deci, o aşteptare continuă şi Duhul îl susținea în această aşteptare. Căci Duhul Sfânt „pretutindenea este" şi e suficient ca noi să-L invocăm, ca să se „precipite" în noi. Când rugăciunea s-a împlinit, aşa cum o vrea Domnul, nu noi, aşa cum ne trebuie, chiar fără să o ştim, abia atunci ne simțim eliberați, simțim coborând pacea în noi şi putem spune: „Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău, în pace..." (Lc. 2,29). „Lumină spre descoperirea neamurilor şi slava poporului Tău, Israel" (Lc. 2,32). Pacea şi lumina care inundă sufletul sunt semne că rugăciunea noastră a fost împlinită.

Un al treilea moment important al rugăciunii pe care-l împlineşte Iisus însuşi la începutul propovăduirii Sale este întâlnirea cu *samariteanca* la puțul lui Iacob: „Femeie, crede-Mă, că vine ceasul... şi acum este, când adevărații închinători se vor închina Tatălui în duh şi adevăr..." (In. 4,21-23). Suntem chiar în inima rugăciunii, aici şi acum. Şi singura condiție a rugăciunii este să se facă în Duh şi Adevăr. O repetă Iisus la sfârşitul vieții Sale, scurtcircuitând cei doi termeni, când defineşte Duhul Sfânt ca Duhul Adevărului. Aici se subliniază în mod evident că rugăciunea este, înainte de orice, cunoaştere. Şi o repetă şi într-un alt verset al aceleiaşi întâlniri: „Voi vă închinați Căruia nu ştiți, noi ne închinăm Căruia ştim..." (In. 4,22). Rugăciunea risipeşte ignoranța şi dă cunoaştere; prin cunoaştere ne eliberăm de patimi (căci samariteanca era o păcătoasă) şi ajungem să-L iubim pe Dumnezeu, şi chiar să-L „vedem". Căci

Iisus îi răspunde femeii: „Eu sunt, Cel ce vorbesc cu tine" (In. 4,26). Suntem aproape de tautologia divină de pe muntele Sinai. Samariteanca, prin Iisus, răscumpără greşita cunoaştere a Evei şi găseşte adevărata cunoaştere, care se capătă prin rugăciune în Duh şi Adevăr. În acest unic moment care se petrece sub soarele fără umbră al zenitului („al şaselea ceas"), rugăciunea atinge culmea sa cea mai înaltă şi mai luminoasă. Îi va răspunde, la ceas de seară şi de suferință, rugăciunea din grădina Ghetsemani. Dar, până atunci, Iisus ne va învăța cum să ne rugăm.

Prima condiție, spusă de Ioan Botezătorul şi repetată de Iisus, este *metanoiete* - pocăiți-vă, dar care în sensul ei profund înseamnă: schimbați-vă mentalitatea, modul de cunoaştere şi înțelegere, sau întoarceți-vă fața de la lumea aceasta spre Împărăția cerurilor. Este punctul de cotitură pe care omul trebuie să-l facă prin rugăciune, dar şi pentru a se putea ruga cu adevărat. Ca să se producă această schimbare, această transformare a existenței prin rugăciune, Iisus spune: „Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta şi, închizând uşa, roagă-te Tatălui tău care este într-ascuns şi Tatăl tău, care vede în ascuns, îți va răsplăti ție" (Mt. 6,6).

Rugăciunea este, aşadar, un dialog intim, discret al omului cu Dumnezeu, în singurătate şi smerenie, în afara lumii. Iisus însuşi, când se roagă, se desparte de ucenici, retrăgându-se în pustiu sau în munte. Baza oricărei rugăciuni este credința că Dumnezeu te va auzi şi îți va răspunde. Iisus îi spune canaanencei: „O, femeie, mare este credința ta; fie ție după cum voieşti" (Mt. 15,28). Un lucru pe care Iisus îl repetă în multe ocazii şi cu o fermitate neînchipuită: „Aveți credință în Dumnezeu. Adevărat zic vouă, că oricine va zice acestui munte: Ridică-te şi te aruncă în mare, şi nu se va îndoi în inima lui, ci va crede că ceea ce spune se va face, fi-va

lui orice va zice" (Mc. 11,23). Şi adaugă, cu atotştiința şi atotputerea divină: „De aceea vă zic vouă: Toate câte cereți rugându-vă, să credeți că le-ați şi primit, şi le veți avea" (Mc. 11,24)[8]. Grija noastră este să ne rugăm, nu să ne întrebăm dacă şi când se va împlini rugăciunea. Iar conținutul rugăciunii trebuie să fie cât se poate de simplu, de concentrat. „Când vă rugați, nu spuneți vorbe multe, ca păgânii, care cred că în poliloghia lor vor fi ascultați. Deci nu vă asemănați lor, că ştie Tatăl vostru de ce aveți trebuință mai înainte ca să cereți voi de la El" (Mt. 6,7) De multe ori nu e necesar să spunem nimic, e nevoie doar de închinare ca manifestare a încrederii noastre în Dumnezeu şi a libertății noastre de a-L chema sau nu. „Cereți şi vi se va da". Atotştiința Tatălui îl scuteşte pe om de vorbe multe, dar nu şi de invocarea Lui. A noastră trebuie să fie intenția şi credința că ceea ce cerem se va împlini. A spune vorbe multe înseamnă şi a spune vorbe deşarte, ceea ce diluează rugăciunea şi sporeşte pericolul de a divaga. „Vă spun că pentru orice cuvânt deşert pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății" (Mt. 12,36). „Cuvântul trebuie să fie «Da, da, şi nu, nu,» căci în cuvânt stă adevărul pe care vrem să-l cunoaştem. De multe ori nu trebuie să ne gândim ce spunem, ci doar să ne gândim la Tatăl: „... nu vă îngrijiți cum sau ce veți rosti, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți. Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți,

8 Reluăm aici o parte din nota Pr. Bartolomeu Anania la *Noul Testament comentat*, p. 79: „În opțiunea de față e însă vorba de simultaneitatea teologică (...) care pune accentul pe extraordinara putere a credinței pure, aceea care-şi realizează obiectul prin ea însăşi, fără mijlocirea sau implicarea nădejdii. În felul acesta, rugăciunea nu mai e o simplă cerere, ci o permanentă mulțumire (...). Apostolul Pavel afirmă că ceea ce pentru noi este virtual, pentru Dumnezeu este real; o făgăduință a lui Dumnezeu devine realitate în chiar clipa când a rostit-o". Şi, adăugăm noi, în chiar clipa când am avut doar intenția s-o facem.

ci Duhul Tatălui vostru este Cel care grăieşte întru voi" (Mt. 10,19). Deşi spuse apostolilor cu alt prilej (în faţa unor acuzatori), aceste cuvinte sunt la fel de valabile şi pentru rugăciune. Şi dacă nu trebuie să ne îngrijim de ce spunem, cu atât mai mult nu trebuie să cerem dovezi că suntem ascultați, nu trebuie să cerem semne (Mt. 16,4).

Aşadar, rugăciunea trebuie să fie o cerere simplă, concentrată, făcută cu credință şi intensitate. Oare nu aşa se roagă toți necăjiții şi suferinzii din Evanghelii pe care Iisus îi vindecă? „Doamne Iisuse, fiul lui David, miluieşte-mă!" Acest „miluieşte-mă", care va constitui mai târziu însuşi miezul rugăciunii lui Iisus, face apel la iubirea divină, la mila Celui care ştie ce ne trebuie, cum şi când ne trebuie, şi ne va da. Uneori e suficientă pronunțarea doar a *Numelui divin*, pentru ca rugăciunea să ajungă la Cel pe care-L numim. Ea răspunde la toate întrebările existenței: ce, cum, când, care se vor realiza la plinirea vremii. Şi dacă există o vreme pentru semănat, una pentru cules etc., cum spune Ecclesiastul, nu există o vreme pentru rugăciune, căci rugăciunea e pentru toate vremurile. De aici acel „Rugați-vă neîncetat", căci neîncetat avem nevoie de mila Domnului şi de harul Lui. Plecând de la cele mai neînsemnate lucruri ale existenței, rugăciunea trebuie să ajungă însă la cele mai înalte, căci scopul ultim al rugăciunii trebuie să ne ducă la cunoaşterea Împărăției cerurilor. Dar rugăciunea are totuşi limitele ei. Atunci când fiii lui Zevedei au cerut să şadă de-a dreapta şi de-a stânga lui Iisus în Împărăția cerurilor, El le-a răspuns: „Nu ştiți ce cereți!" (Mt. 20,22) La fel, când Petru, la picioarele muntelui Taborului, a cerut să fie cu Iisus în slava Lui, el nu ştia ce cere. Rugăciunea este nelimitată, aşadar, dar Dumnezeu singur ştie ce este posibil. Căci, pe de altă parte, aşa cum spune Apostolul Pavel, „toate ne sunt îngăduite, dar nu toate ne sunt de folos" (I Cor. 6,12).

Dincolo de rugăciunea de cerere, este şi o rugăciune de mulțumire, mai ales atunci când cererea omului a fost împlinită. Şi, când din cei zece leproşi vindecați, numai unul s-a întors să mulțumească, Iisus a spus: „Nu s-a găsit să se întoarcă să dea slavă Domnului decât numai acesta, care este de alt neam?" (Lc. 17,18).

Mulțumirea noastră se converteşte în *slavă*, care e „jertfa laudei". Mulțumirea trebuie să încheie orice rugăciune, şi poate chiar s-o înceapă, manifestând astfel încrederea în Dumnezeu, cum a făcut Iisus însuşi, înainte de învierea lui Lazăr: „Părinte, îți mulțumesc că M-ai ascultat" (In. 11,14). Căci îngerii din Cer cântă neîncetat slava lui Dumnezeu, deşi ei n-au nimic de cerut, pentru că totul li s-a dat.

Ruga celui drept, ruga celui păcătos, ruga celui în nevoie, toate sunt la fel de îndreptățite, toate acoperă vastul câmp al existenței umane, între pământ şi cer. Dar ruga cea mai fierbinte, pe pragul dintre viață şi moarte, este ruga lui Iisus din grădina *Ghetsemani*. De trei ori Iisus nu cere nimic altceva Tatălui ceresc decât ceea ce vrea Tatăl să-I dea: „Părinte al Meu, de este cu putință, treacă de la Mine paharul acesta. Dar nu cum voiesc Eu, ci cum voieşti Tu" (Mt. 26,39). Chiar dacă ar dori, ca Fiu al Omului, să scape de suferințele care vor urma, Iisus le acceptă, ştiind că sunt voite de Dumnezeu şi că au deci un sens. Arată acest „dacă e posibil" o oarecare ezitare din partea lui Iisus în fața iremediabilului? Oricum, a doua oară Iisus nu mai ezită, căci spune: „Dacă nu este cu putință să treacă acest pahar ca să nu-l beau, facă-se voia Ta." Este o rugăciune de totală lăsare în voia Domnului, asistată de un înger care o va purta la cer (Lc. 22,43). La această rugăciune nu participă numai mintea şi inima lui Iisus, ci întreaga Sa ființă: „întristat este sufletul Meu până la moarte... Căci duhul este plin de râvnă, dar trupul e neputincios" (Mt. 26,38,41).

Fiecare din cele trei părți ale omului participă la rugăciune după firea şi puterea lor. Mai presus de toate însă este starea de veghe, de concentrare pe Numele divin: „Privegheați şi vă rugați, ca să nu cădeți în ispită", le spune Iisus apostolilor. Atâta timp cât suntem în stare de veghe şi rugăciune, demonul nu are putere asupra noastră, chiar dacă uneori mentalul divaghează. Iuda apare numai după ce Iisus şi-a încheiat rugăciunea.

Această rugă in extremis a lui Iisus este precedată de o alta, ruga *arhierească*, având un caracter de testament spiritual, în care El se roagă pentru Sine, pentru apostoli şi pentru oameni. Este o rugăciune care cuprinde întregul univers. Prima parte e o preamărire a Tatălui şi o definire a vieții veşnice: „Şi aceasta este viața veşnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis" (In. 17,3). Pentru câştigarea veşniciei e necesară cunoaşterea şi cunoaşterea înseamnă proslăvirea Numelui divin: „Arătat-am Numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume" (In. 17,6). În a doua parte, Iisus se roagă pentru apostoli şi pentru misiunea lor în lume, cerând Tatălui să-i păzească de Cel Rău (15) şi să-i sfințească întru adevărul Său, căci „cuvântul Tău este adevărul" (17). Din nou un accent pus pe cunoaşterea sfințitoare a Adevărului.

În sfârşit, se roagă pentru credincioşi, „pentru cei ce vor crede în Mine, prin cuvântul lor" (20). Credința şi cunoaşterea merg mână în mână. Şi totul se încheie cu o unire a iubirii şi a cunoaşterii în Numele lui Dumnezeu: „Şi le-am făcut cunoscut numele Tău şi-L voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei, şi Eu să fiu în ei" (In. 17,26). Are loc, aşadar, la sfârşitul acestei rugăciuni arhiereşti, o comuniune între om şi Dumnezeu prin iubire şi cunoaştere. Este expresia supremă a îndumnezeirii.

Putem însă noi să ne rugăm cu credința, dragostea şi cunoaşterea, întru slava lui Dumnezeu, cu care se roagă Iisus? Ştiind cât suntem de slabi, căci apostolii n-au putut nici măcar să privegheze rugăciunea Sa din grădina Ghetsemani, Iisus ne-a dat o rugăciune pentru toate zilele, încă de la începutul predicii Sale de pe munte, rugăciunea *Tatăl nostru*, rugăciunea domnească, care conține, într-o deplină unitate, concentrare şi fervoare, tot ce e esențial pentru viața noastră de aici şi de dincolo, adică doctrină şi ritual. Este o rugăciune sintetizată în zece formule (ca şi Decalogul din legea veche, dar mult mai înaltă) care se deschide cu o afirmare ontologică a credinței în Tatăl şi se termină cu o alungare a Răului, într-o scară descendentă şi ascendentă care ne deschide porțile raiului. La început e mărturisirea de credință în Dumnezeu, cu invocarea Numelui divin şi a Creatorului cerului şi pământului; urmează supunerea omului la Voia divină care va face ca cerul să se coboare pe pământ, într-o unitate originară. Sunt cinci sentințe, făcute să deschidă inima spre cer, pentru ca cerul să coboare în ea. Următoarele cinci sentințe sunt rugăciunea propriu-zisă, în care omul cere esențialul, pentru mântuirea sa: pâinea cea spre ființă (*epiousia*), care înseamnă mai mult decât pâinea cea de toate zilele (*cotidianum*); iertarea greşelilor noastre, dar şi angajarea noastră că vom fi iertători cu semenii noştri (ca rod al iubirii); ferirea de ispită („şi nu ne lăsa pe noi duşi în ispită" şi nu „şi nu ne duce pe noi în ispită"); şi, în final, izbăvirea de cel rău. Din înaltul cerului şi până în adâncul iadului, întregul macrocosmos şi microcosmos este cuprins în această rugăciune, cu adevărat domnească.

Toate aceste rugăciuni par să fie cuprinse şi concentrate într-o rugă pe care o întâlnim deseori în Evanghelii, spusă de toți cei aflați în suferință şi care se îndreaptă spre Iisus ca spre Mântuitorul lor: „Doamne,

Fiul lui David, miluieşte-mă!". Reluată de Sfinții Părinți şi de sihastrii pustiei, într-o formă adecvată dumnezeirii lui Iisus, această rugăciune a devenit: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul!" Este ceea ce s-a numit în numeroase scrieri şi în practica monahilor *rugăciunea lui Iisus*, sau *a inimii*, sau *a minții*, sau *rugăciunea isihastă*, întrucât urmăreşte realizarea păcii spirituale (*isihia*). Această rugăciune, repetată neîncetat, creează o stare de incantație care nu e altceva decât o vibrație a sufletului spre Dumnezeu, o aspirație a ființei spre universal, urmărind obținerea unei iluminări interioare[9].

Această rugăciune a fost practicată intens de către marii isihaştii ai ortodoxiei, care au definit multe din metodele folosirii ei, adaptarea lor la „temperamentele spirituale" ale fiecărui rugător rămânând în grija părintelui duhovnicesc. Din numeroasele texte existente în *Filocalia* ortodoxă vom cita numai câteva fragmente specifice din Sf. Grigore Sinaitul: „Sunt două feluri de a regăsi lucrarea (*energeia*) duhului, primită tainic cu sfântul botez: a) Darul acesta să ni se descopere, în general, prin respectarea poruncilor şi cu prețul unor strădanii îndelungate; b) Duhul se face cunoscut într-o viață de supunere (unui părinte duhovnicesc) prin *invocarea* metodică şi neîntreruptă a Domnului Iisus, adică prin aducerea-aminte de Dumnezeu (*anamnesis*) (...) Există, de asemenea, două feluri de unire, sau mai curând o dublă modalitate care deschide calea rugăciunii spirituale pe care Sfântul Duh o face să lucreze în inimă. Uneori, lucrarea (*energeia*) are loc în inima despătimită (*apatheia*), prin invocarea susținută a lui Iisus Hristos, însoțită de o căldură dumnezeiască. Alteori, duhul atrage la el mintea şi o fixează în adâncul inimii - adică

9 René Guénon, *Omul şi devenirea sa după Vedanta*, Antet, 1995.

mintea văzătoare şi lucrătoare care biruie patimile şi-L vede pe Dumnezeu prin contemplare (*theoria*), pe cât îi e cu putință (...) Dis-de-dimineață, așează-te pe un scăunel jos (de-o palmă) şi adună-ți mintea în inimă şi ține-o în ea. Aplecându-te apoi, cu încordare, ca să simți durere în piept, strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul: «Doamne Iisus Hristoase, miluieşte-mă!» Pe urmă, mută-ți mintea la cealaltă jumătate şi zi: «Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!» (...) Şi, înfrânându-ți răsuflarea, pe cât e cu putință, şi înmuind mintea în inimă, şi săvârşind neîncetat şi stăruitor chemarea Domnului Iisus, să arzi şi să opreşti gândurile». (în *Filocalia*, vol. 7, tr. D. Stăniloaie)

În numeroase variante, rugăciunea lui Iisus include însă câteva constante referiri la urmărirea bătăilor inimii, la controlul respirației, la pronunțarea Numelui divin, la neîntrerupta legătură dintre minte şi inimă etc. Vorbind despre aceleaşi aspecte ale rugăciunii, dar folosind cu predilecție termeni simbolici (utilizați frecvent şi în textele greceşti), totul se poate concentra şi sintetiza în următoarele faze (cu numeroase variante):

a) La începutul rugăciunii se urmăresc bătăile inimii, pentru realizarea unei *stări vibratorii* care pregăteşte terenul şi îndepărtează în acelaşi timp gândurile parazitare, ajutând la concentrarea minții. Această urmărire a *ritmului* inimii (vibrație) face să dispară celelalte senzații, unifică senzația corpului şi a sângelui, creând o imobilitate în mişcare.

b) Concomitent cu urmărirea bătăilor inimii, se stăpâneşte *respirația* care, simbolic, nu este altceva decât *vibrația suflului* universal în noi. După inspirație, care urcă suflul din inimă spre creştetul capului, este un moment de pauză, de întrerupere a respirației, după care suflul coboară din nou în inimă prin expirație. Pe culmea acestui ciclu se poate asimila coborârea harului, prin sublimarea rugăciunii, prin obținerea acelei stări de

rezonanță care intensifică vibrația până la exaltare.

c) În sfârşit, al treilea moment capital care face rugăciunea să urce este pronunțarea incantatorie a *Numelui lui Iisus*, care sublimează vibrația şi o transmută în cer. Se creează astfel acel entuziasm (Dumnezeu în noi) care este încununat de iluminare. Cuvântul şi Lumina, mai mult decât căldura şi lacrimile (obişnuite mai ales la temperamentale devoționale) sunt mijloc şi semn că ființa noastră intră în comuniune (rezonanță) cu harul, în liniştea supremă a isihiei.

Aşadar, o „simplă concentrare susținută de o aspirație spre Universal şi ajutată în noi de un Nume divin imprimă, la început în partea subtilă a ființei noastre, o mişcare vibratorie extrem de fină, dar care se amplifică, apoi coboară în inimă şi sfârşeşte prin a angaja toate părțile ființei noastre..."[10].

Lumea a început deci cu manifestarea voinței lui Dumnezeu prin energiile sale increate, prin Cuvântul şi Lumina divină[11]. Omul se poate întoarce la Dumnezeu, recâştigând aceste energii printr-o rugăciune în care numele lui Iisus, spus incantatoriu, atinge iluminarea, adică îndumnezeirea (*theosis*).

2. ASCEZA

Patima, fie că se cheamă viciu sau păcat, constituie centrul negativ al vieții omului, din care pleacă majoritatea căilor de cădere sau de purificare şi prefacere a sufletului omenesc, constituind domeniul moralei în genere şi al moralei creştine în special. Lupta cu patimile este principala preocupare a oricărui iubitor de viață curată, formând războiul văzut şi nevăzut cu răul şi

10 Vasile Lovinescu, *Însemnări inițiatice*, Bucureşti, Rosmarin, 1997
11 N. Berdiaev, *Sensul creației*, Bucureşti, Humanitas, 1992

cu demonul care stă în spatele lui. Război nevăzut, în măsura în care pentru sufletul omului se luptă îngerii (îngerul păzitor) cu demonii şi război văzut, în măsura în care omul însuşi este nu numai miză, ci şi parte în lupta pe viață şi pe moarte, care nu se termină nici cu moartea. Pentru a învinge în această luptă, omul trebuie să se opună patimilor prin practica virtuților ca acte pozitive sau a ascezei ca înfrânare de la excesele negative. La limita superioară, se obține o detaşare care, luând ca suport asceza şi virtutea, aspiră spre fericirea spirituală, spre sfințenie, spre isihie. Definirea tuturor acestor categorii constituie aspectul static al moralei creştine, după care vom încerca să abordăm procesele în dinamica lor interioară, în drumul de trecere de la patimă la *apatheia*.

Totul pleacă, aşa cum se spune în *Cartea Facerii* (3,6), de la dorința Evei de a mânca din fructul oprit care-i dă plăcere. Omul e, aşadar, mânat de *dorință*, care e motorul dinamismului său pe toate cele trei niveluri ale făpturii: corp, suflet, spirit, chiar dacă poartă şi alte denumiri, ca *năzuință* în plan sufletesc sau *aspirație* în plan spiritual. Excesul de dorință duce la patimile de tot felul. Țelul omului de credință sau de bună-voință (în sens evanghelic) este, în consecință, despătimirea prin transformarea patimilor sau a viciilor în virtuți, sau prin suprimarea lor prin asceză, țelul fiind starea de fericire în duh.

Virtutea fiind contrariul în bine al patimii, e normal să avem patru categorii de virtuți (sau opt, sau un multiplu) corespunzătoare celor patru categorii de patimi deja amintite: plăcerea, desfrânarea, averea şi puterea, care corespund în mare, aşa cum am mai spus, celor patru principii elementare tradiționale: apă, foc, pământ, aer şi combinațiilor acestora. Cele patru categorii corespund, de altfel, unor *necesități* vitale ale omului natural, dar

duc, prin excese, prin lăcomie, la omul pătimaş şi, în cele din urmă, la degradarea omului.

a. Sublimarea plăcerii

La nivel biologic, corporal, dorințele corespund necesităților de hrană şi de muncă, pe care *Cartea Facerii* le leagă şi le lasă omului ca blestem. (Despre necesitatea erosului ca bază a menținerii speciei vom vorbi mai târziu.) În rai, omul se *hrănea* cu roua cerului şi fructele pomilor care rodeau de la sine, munca omului limitându-se la îngrijirea şi paza grădinii (2,15). Pe pământ, hrana şi munca devin o necesitate, care se transformă în curând în plăcere în privința hranei, iar plăcerea în *lăcomie*, un viciu care se manifestă, de altfel, şi în alte domenii. Lăcomia asociată cu nerăbdarea şi nemăsura poate deveni patologică (bulimie). Cum să transformi lăcomia în virtute? Trecând din domeniul cantitativ în cel calitativ. *Non multas sed multum*. În acest caz, plăcerea trebuie să fie măsură, simplitate, trebuie să fie *cumpătare*. Mergând mai departe, lăcomia se combate prin post, care e o formă a ascezei, la care vom reveni. Căci orice plăcere poate fi combătută, ca şi orice patimă în genere, fie prin supralicitarea tendinței care o provoacă într-o direcție pozitivă, sau, pe un alt plan, transformând-o în virtute, fie prin înfrânare, prin reducerea ei la minimumul necesar vieții, prin asceză.

O altă plăcere care atrage mai ales pe omul tânăr este dată de *necesitatea distracției*, prin care se înțelege mai ales nevoia sufletească de ieşire din carapacea eului, de evadare din tensiunea existenței, de risipire a energiei vitale în afară, fără vreun scop anumit decât acela de a uita de asprimile vieții cotidiene şi de a te bucura de o plăcere gratuită. Este, în fond, nevoia de joc, atât de vitală pentru copii, şi care poate antrena şi pe omul matur, destinzându-l. Astăzi, când viața zilnică e atât

de tensionată, nevoia de distracție şi de jocuri a devenit invadantă. În realitate, este o plăcere care rezultă din exteriorizarea energiei (distragere) în loc s-o concretizeze pe lucruri esențiale, de natură spirituală.

Pozitivarea acestor plăceri, care au devenit irepresibile şi de cele mai multe ori degradante, nu se poate face decât dând o tentă nevinovată sau spirituală distracțiilor, scoțându-le din sfera teluricului şi a vulgarului. Prilejul cel mai nimerit de a realiza această mutație sunt *sărbătorile*, mai ales cele cu caracter religios, care pot fi adevărate concentrări de bună dispoziție şi de bucurie, centrate în jurul unui eveniment sacru. Să nu uităm că în evul mediu erau permise adevărate „orgii" de plăceri în timpul carnavalurilor, care se organizau chiar de biserici, pentru a le putea controla şi împiedica să degenereze. Erau nişte exutorii populare făcute să purifice sufletul prin epuizarea tendințelor inferioare şi consumarea energiilor parazitare.

Un alt aspect al acestei necesități de distracție este nevoia de *spectacol*, de emoționare pe seama lumii din afară, pe seama dramelor şi comediilor lumeşti, care dizolvă nodurile proprii. Şi este, în acelaşi timp, satisfacerea unei nevoi de comunicare şi chiar de comuniune cu oamenii şi cu problemele lor, care sunt şi probleme proprii. Evident că, pe plan spiritual, aceste nevoi se împlinesc în ritual, în care eşti în acelaşi timp spectator şi actant; dar despre acest aspect sacralizat al vieții noastre vom vorbi într-un alt capitol.

Canalizarea nevoii de spectacol spre spectacole artistice ridică nivelul sufletesc şi poate deschide chiar o poartă spre spiritual, prin care se poate ajunge, pe aripile fiorului emoției, la planuri mai înalte de cunoaştere şi trăire. Trebuie evitate însă plăcerile doar estetice, care sunt artificiale şi orgolioase.

Reprimarea nevoii de distracție nu pare indicată, pentru că duce la acumulări explozive de plăceri nocive,

de vicii distrugătoare din sfera drogurilor şi a beţiilor de tot felul. Trebuie, de asemenea, să se ţină seama că nevoia de plăceri şi distracţii este provocată nu numai de o viaţă tensionată, stresantă, cum se spune astăzi, dar şi de o experienţă monotonă, amorfă, plictisitoare, apăsată de dezgust şi însingurare, deci de o lipsă de preocupări angajante şi atrăgătoare, de o disponibilitate care, negăsindu-şi canalele de desfăşurare se îndreaptă spre superficialitate şi derizoriu, eşuând de multe ori în dezordini vecine cu abjecţia şi nebunia, sau în alienare.

Revenind la o altă necesitate de care se vorbeşte în Cartea Facerii, fără de care viaţa însăşi nu poate continua, trebuie să abordăm problema *muncii*. În rai, omul trăia gol şi nu avea altceva de făcut decât „să păzească şi să îngrijească" grădina care rodea singură. Căderea din rai i-a impus omului, pe lângă greutatea „hainelor de piele", şi necesitatea muncii pentru a putea supravieţui şi, mai mult, pentru a face din existenţă un lucru plăcut. Aceasta cu atât mai mult, cu cât dorinţa de viaţă este poate cea mai puternică dorinţă a omului, ea opunându-se morţii, fiind o formă a iubirii care L-a făcut pe Dumnezeu să creeze lumea. Căci, aşa spune evanghelistul: „întru El (Cuvântul) era viaţă şi viaţa era lumina oamenilor" (In. 1,4). Iar viaţa înseamnă în primul rând dinamism, înseamnă activitate, şi nici o activitate nu este mai vitală decât munca, acest act făuritor de bunuri necesare existenţei, şi mai ales de hrană, de îmbrăcăminte şi de locuinţă. În aceste circumstanţe, este munca un chin sau o plăcere? Poate că este un chin, care se poate preface în plăcere; este o necesitate care te eliberează de grija de a supravieţui (cf. „Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale" (Mt. 6,34), dându-ţi mulţumirea de a trăi. Căci a iubi viaţa şi a dori să faci din ea o împlinire demnă de trăit nu înseamnă a te împrăştia în lucruri inutile, în agitaţie sterilă, pentru a-ţi da o falsă

impresie de dinamism sau, şi mai rău, nu înseamnă a nu face nimic, a trăi în trândăvie şi în *dolce farniente*. Viața este dinamică, dar nu la întâmplare, ceea ce ar duce la dezordine şi haos. Viața trebuie să aibă un rost şi un ritm care, pe lângă ritmurile naturii (anotimpuri, zi-noapte etc.) trebuie să aibă ritmuri proprii omenirii şi istoriei sale, dar şi fiecărui om în parte, căci fiecare om este unic în felul lui. Şi acest ritm îl dă, între altele, activitatea, munca, lucrul, fie că e vorba de lucru manual, de meşteşuguri sau de activități mentale sau artistice. Dar munca în vremea noastră, sub pretextul că îl scuteşte pe om de efort, este lăsată tot mai mult pe seama maşinilor, care au dus poate la desființarea sclavajului, dar au robit natura şi sunt pe cale să-l robească şi pe om prin robotizare.

Pentru a face din muncă o activitate care să nu fie silnică, să nu ducă la dezgust, la oboseală plictisitoare şi la nevroză, munca trebuie să devină *creație*. Ea trebuie să se înscrie în iconomia creației divine, în ordinea naturii, purtând însă pecetea actului uman, specific fiecărui ins în parte. În acelaşi timp, trebuie să fie un act liber acceptat, pentru a putea anima posibilitățile creatoare ale omului. Şi, în acest scop, munca trebuie să satisfacă aptitudinile fiecărui om, să fie pe măsura capacităților sale, pe măsura puterilor sale de a face bunuri folositoare şi plăcute. Ceea ce întreprinde trebuie să dea omului satisfacția împlinirii unui rost în această existență, conform cu crearea sa după chipul lui Dumnezeu.

Nu vom intra aici în teoriile şi detaliile muncii şi ale creației, dar, dincolo de plăcere, omul trebuie să participe la marea creație a lui Dumnezeu, căci omul a fost făcut să devină creator la rândul său şi să sporească creația divină. Parabola talanților este exemplară în acest sens şi trebuie să ne stea în cuget ori de câte ori întreprindem ceva.

Dar munca trebuie să împlinească, nu să degradeze. Ea nu trebuie să-l sleiască pe om, ci să-l dinamizeze. Pe de altă parte, bunurile produse de muncă nu trebuie să depăşească necesităţile suficiente pentru o viaţă decentă, nu trebuie să ducă la acumulări cantitative, care pervertesc sufletul. Şi aici trebuie meditat la parabola bogatului căruia i-a rodit ţarina (Lc. 12,16-21). De-a lungul istoriei, din păcate, munca a dus la un *activism* înrăit pentru obţinerea de plăceri inutile, prin aducerea în sclavaj a semenilor, mai recent, a naturii înseşi. Un activism născut din exacerbarea producţiei de bunuri, mult peste nevoile vieţuirii, multiplicată de lăcomia de plăceri a consumului excesiv şi a confortului moleşitor. Căci doar atunci când creaţia se face în concordanţă cu principiile spirituale care stau la baza lumii, ea îţi dă nu numai bunuri, ci şi opere armonioase, ci şi o stare de mulţumire care transformă simpla plăcere în bucurie şi libertate, culminând cu lauda Creatorului *ad majorem dei gloriam*.

b. Despătimirea dragostei

O altă patimă majoră, care urcă până la Geneza omenirii, a luat naştere din necesitatea perpetuării speciei. Dacă nevoia de hrană duce implicit la nevoia de muncă, necesitatea continuării şi dezvoltării omenirii are la bază instinctul sexual, şi el un rezultat al dualităţii omului şi a dorinţei bărbatului şi a femeii de a fi împreună. Creatorul a avut o intenţie bună când a gândit: „Nu e bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el" (Fac. 2,18) şi a creat-o pe Eva. În consecinţă, El l-a binecuvântat pe om, spunând: „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi stăpâniţi pământul..." (Fac. 1,28). De ce totuşi Adam a gândit după facerea Evei: „Iată, aceasta-i os din oasele mele şi carne din carnea mea... De aceea va lăsa omul pe tatăl şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa, şi vor

fi amândoi un trup" (Fac. 2,23)? E ca şi când gândul lui Adam ar fi fost de la început limitat, el referindu-se doar la împreunarea trupurilor. De ce nu şi a sufletelor? Tulburătoare întrebare. O concluzie ar fi că s-a păstrat în această unire individualitatea fiecăruia, unicitatea lui sufletească. Consecința negativă a fost că omul a abuzat de împreunarea corpurilor fără unirea sufletelor, făcând dragoste fără iubire. Dorința trupurilor a prevalat asupra iubirii sufletelor, iar lăcomia a dus şi aici la excese, a dus la desfrâu.

Exemplele desfrânării nu au întârziat să apară în istoria sacră a omenirii. Se spune în Cartea Facerii: „Fiii lui Dumnezeu, văzând că fiicele oamenilor sunt frumoase, şi-au ales dintre ele soții, care pe cine-a voit. Dar Domnul Dumnezeu a zis: Nu va rămâne Duhul meu pururea în oamenii aceştia, pentru că sunt numai trup..." (Fac. 6,2-3). Iată că absența sufletului în însoțirea bărbat-femeie pare să fi fost cel puțin una din cauzele care au dus la hotărârea Creatorului de a pierde omenirea decăzută, aducând potopul. El n-a voit însă să distrugă toată omenirea, din moment ce în arca lui Noe au intrat cupluri bărbat-femeie din toate făpturile care au refăcut, prin procreație, neamul omenesc şi întreaga natură. Termenul însuşi de pro-creație sugerează că naşterea unui copil este o creație, iar sterilitatea unui cuplu este un lucru nefiresc. Binecuvântarea Domnului a făcut ca pântecele Sarei să rodească chiar la bătrânețe, pentru că altfel neamul primului patriarh s-ar fi perpetuat doar prin roaba Agar, deci pe o linie colaterală. Această roabă, deşi poligamia era îngăduită la evrei, a fost însă o sământă de discordie, prin gelozia dintre ea şi Sara, aşa cum mai târziu a fost pricina multor războaie între ismaeliți şi israeliți, care se perpetuează până astăzi. Să fie aici cauza pentru care monogamia poate totuşi degenera în certuri pentru moştenire şi în desfrâu? Dialogul dintre

îngerul Domnului şi roaba Agar înainte de naşterea lui Israel rămâne misterios şi ciudat: „Acela (Ismael) va fi ca un asin sălbatec între oameni, mâinile lui vor fi deasupra tuturor şi mâinile tuturor asupra lui, dar el va sta dârz în fața tuturor fraților lui" (Fac. 16,12). Şi poate că Dumnezeu a pedepsit-o pe Agar lăsând-o în pustie, dar l-a salvat pe copilul ei. „Ce e, Agar? Nu te teme, că a auzit Dumnezeu glasul copilului din locul unde este" (Fac. 21,17). Căci, chiar dacă bărbatul şi femeia sunt mustrați pentru excesele lor, copii găsesc milă în fața lui Dumnezeu. Pentru că ei sunt cei care justifică, până la urmă, în fața Domnului necesitatea împreunării bărbat-femeie, şi nu plăcerea actului sexual.

Patima erotică este deseori reprimată în Legea Veche, de la pedeapsa colectivă a Sodomei şi Gomorei până la pedepsirea regelui David pentru adulterul cu Batşeba, nevasta lui Urie, pe care o mustra proorocul Natanael. În legea sacră, iubirea-pasiune nu justifică adulterul, chiar atunci când drama scoate accente nemuritoare, ca în *Psalmii* regelui David. Dumnezeu l-a iertat pe rege nu pentru că era rege, ci pentru că şi-a recunoscut păcatul şi l-a regretat. Semnul iertării este naşterea viitorului rege Solomon (II Regi 12,24). Dar consecințele păcatului se vor răsfrânge asupra urmaşilor regelui şi chiar mai grav, pentru că va duce la incestul lui Amnon cu sora sa, Tamara şi apoi la uciderea lui Amnon de către fratele său, Abesalom.

Păcatul lui Cain apare aici multiplicat, iar Abesalom a fost ucis, la rândul lui, de oamenii regelui. Atunci a izbucnit David în plâns sfâşietor: „O, fiul meu Abesalom, Abesalom, fiul meu! Mai bine muream eu în locul tău! Abesalom, Abesalom, fiul meu!" (II Regi 18,33). Acest şir de fărădelegi pare să plece din adulterul lui David şi din uciderea lui Urie. El ia sfârşit cu pocăința adâncă a regelui David.

Legea Veche nu îngăduia păcatul adulterului şi al desfrâului, dar, pentru că tolera poligamia, mai ales în casta conducătorilor, a dus la mari drame, culminând cu cea din neamul lui David. Adevărata revoluție în raporturile dintre bărbat şi femeie o va aduce creştinismul. Iisus instituie *nunta* ca unic mod de dragoste în interiorul cuplului. Prima minune pe care o face este la nunta din Cana. Nu e vorba aici numai de prefacerea apei în vin, ci şi de consacrarea nunții, de binecuvântarea ei, căci vinul folosit de nuntaşi era o prefigurare a vinului euharistie care transformă nunta într-un ritual, într-o „taină", aşa cum a rămas până astăzi.

Iisus, care este propovăduitorul iubirii între oameni, rămâne neîndurător în privința iubirii extraconjugale, condamnând ca desfrâu nu numai actul erotic în sine, ci chiar intenția lui: „Dar Eu vă spun că cine se uită la o femeie şi o poftește, a şi preacurvit cu ea în inima lui" (Mt. 5,28). Şi totuşi nu se poate spune că El n-a fost milostiv cu cei ce au greşit. El stă de vorbă cu femeia samariteancă, deşi ştia că a avut cinci bărbați şi cu al şaselea nu este cununată. Pentru sinceritatea ei de un firesc dezarmant, şi pentru credința ei în Mesia, Iisus îi dezvăluie identitatea Sa: „Eu sunt. Cel ce vorbesc cu tine" (In. 4,26), aproape în termenii tautologiei divine de pe muntele Sinai. Pare însă că Iisus este sever numai cu femeile, căci nu se vorbeşte în Evanghelii decât despre femei desfrânate. Totuşi, el condamnă şi pe bărbații care doar poftesc o femeie, aşa cum îi condamnă pe cei care se despart de neveste: „Deci ce a împreunat Domnul, omul să nu despartă" (Mt. 19,6). Iar atunci când un grup de oameni vor să lapideze o desfrânată, el îi opreşte cu un cuvânt care i-a încremenit: „Cine dintre voi e fără păcat să ridice cel dintâi piatra şi să dea" (In. 8,7). Incriminarea mai mare a femeii vine de mai departe, de la strămoaşa Eva, care s-a dovedit slabă la ispita demonului. Poate

creştinismul acordă circumstanțe atenuante bărbatului în relațiile cu femeile, fără să fie totuşi mai tolerant. Iar răspunsul pe care-l dă femeii păcătoase, „Multe i se iartă, pentru că mult a iubit" (Lc. 7,47), ne poate pune pe gânduri, deşi interpretarea teologică se referă doar la iubirea lui Dumnezeu.

Oricum, păcatul desfrâului, deşi nu poate fi admis de Iisus, e totuşi mai uşor de iertat decât păcatul împotriva Duhului Sfânt, care nu are iertare (Mt. 12,31; Mc. 3,28-29; Lc. 12,10). Singura condiție este renunțarea la păcat şi pocăința. Acest mod de a reacționa al lui Iisus face din Maria Magdalena, desfrânata din care scosese şapte demoni (Lc. 8,2), cel mai viu exemplu de iubire răscumpărătoare din toată istoria lumii. Ea îi va spăla picioarele lui Iisus cu lacrimile sale, ea îi va unge trupul cu mir la punerea în mormânt şi tot ea va fi socotită după moarte întocmai ca apostolii. Pilda ei trebuie meditată de toți acei care păcătuiesc pentru că mult iubesc. E adevărat că Dante aşează în infern cuplul adulterin al lui Paolo şi Francesca, dar îi aşează „împreună" acolo unde fiecare păcătos se chinuie într-o singurătate înspăimântătoare.

Dacă orice relație erotică între bărbat şi femeie este păcătoasă în creştinism, nu există altă iubire posibilă decât aceea consfințită prin căsătorie. Totuşi, *prietenia* (*philia*), ca formă epurată a iubirii pe care Iisus o arată discipolilor, nu este posibilă şi între bărbat şi femeie? În Vechiul Testament, acest lucru pare să fie admis, dacă ne gândim la relația dintre regele Solomon şi regina din Saba, (dacă nu e vorba doar de relații „diplomatice"). În Noul Testament nu există un asemenea exemplu. În afara nunții, comuniunea bărbat-femeie nu există decât în plan spiritual.

Rămâne, aşadar, doar nunta, care poate atinge treapta cea mai înaltă în *hierogamie*, adică în acea uniune pură, asemenea cu cea dintre Adam şi Eva în rai, înainte de cădere şi de îmbrăcarea „hainelor de piele".

Hierogamia reintegrează omul în starea primordială de om paradisiac, în care complementarele se armonizează până la identificarea în plan spiritual. Este o uniune a sufletelor, şi nu a trupurilor, prin *miracula rei unius*[12]. Şi dacă nunta este singurul mod al iubirii legitime între bărbat şi femeie, decurge de aici şi o altă posibilitate pentru om de a-şi împlini capacitatea de iubire: e vorba de iubirea de tată şi cea de mamă, de *iubirea dintre părinți şi copii*. Oricât ar fi de slăbită în epoca noastră, ea rămâne o legătură pe care veacurile nu au distrus-o complet. În special iubirea de mamă este o legătură indestructibilă, care poate merge până la sacrificiu. Şi aici modelul este Maica Domnului şi iubirea pentru divinul ei Fiu, până la picioarele Crucii. Această iubire este sfințită de Iisus, care se adresează omenirii întregi, când din culmea suferinței Sale spune: „Femeie, iată fiul tău", iar ucenicului: „Iată mama ta" (In. 19,26).

Dincolo de aceste modalități se mai poate întrevedea, în evul mediu apusean, acea *iubire ideală* a bărbatului pentru „doamna inimii sale", pe care o întâlnim la trubaduri şi truveri şi care nu are nimic trupesc, fiind doar un simbol al iubirii pentru Fecioara Maria, simbol pe care îl întruchipează unii din cavalerii Graalului, şi mai ales iubirea lui Dante pentru Beatrice. Dar o astfel de iubire se pierde în mit.

Şi dacă creştinismul este o religie a iubirii, ea este mai presus de toate o religie a iubirii lui Dumnezeu[13]. Această iubire exaltă cele mai pure şi mai înalte „adâncuri" ale ființei umane, întărite de o credință fără fisură, care poate merge până la trăirea mistică, până la jertfă şi până la martiriu. Cel mai strălucit exemplu al acestei

12 Sunt destule exemple de femei-martir care au fost căsătorite de părinți, dar care şi-au păstrat puritatea feciorească înainte de a se călugări, luând ca mire pe Hristos.

13 P. Evdokimov, *Taina iubirii*, Bucureşti, Christiana, 1994.

iubiri sacre îl întâlnim în *Cântarea Cântărilor*, unde mirele este Domnul, iar mireasa se pierde în El înflăcărată de o dragoste transfigurată. O astfel de iubire însufleţeşte şi pe multe mistice creştine, de la Teresa de Avila la Anna Catharina Emmerich. Dar aici intrăm în domeniul iubirii-cunoaştere despre care vom mai vorbi, aşa cum va mai fi vorba în capitolele următoare şi despre transmutarea dragostei în iubire de aproape sau în asceză şi retragere din lume.

Astăzi, când libertatea este tot mai mult confundată cu permisivitatea, şi când mijloacele de contracepție fac din plăcerea erotică un act fără responsabilitate, în fond un act subanimalic, în ciuda pericolelor dezgustului prematur şi a unor boli ucigătoare (SIDA), creştinismul şi religiile autentice în genere constituie singura stavilă în cale desfrâului, abia camuflat într-un panerotism cu aspect de dragoste liberă (fenomenul hippie). Iubirea femeie-bărbat, departe de a fi incriminată de creştinism, este călăuzită spre un scop nobil, acela al nunții procreatoare, sau acela al iubirii-comuniune în plan spiritual, al slujirii şi supunerii lui Dumnezeu.

c. Îmbogățirea spirituală

A treia mare patimă umană pe care legea sacră o condamnă şi căreia trebuie să-i aflăm remediul este bogăția. Acumularea de averi sub orice formă, mobilă sau imobilă, ține de domeniul cantității, care este înjositoare pentru orice viață decentă. Stăpânirea pământului, de care vorbeşte Dumnezeu la începutul Genezei, se referă la buna lui gospodărire, la o iconomie a muncii şi traiului necesară pentru o viață preocupată de realizarea spirituală, şi nu la acumularea de valori, care înseamnă implicit grija lor, atragerea spre plăceri şi sărăcirea semenilor. Sunt multe exemple în Legea Veche de condamnare a bogății, dar poate cea mai pilduitoare

este făurirea vițelului de aur (leş. 32,1-6) la picioarele muntelui Sinai, în timp ce profetul Moise primea Tablele Legii de la Domnul Dumnezeu. Ceea ce e şi mai grav e faptul că vițelul de aur căruia israeliții i s-au închinat a fost făcut sub ochii preotului Aaron, fratele lui Moise. Mânia ce l-a cuprins pe profet la coborârea de pe munte l-a făcut să spargă Tablele scrise cu degetul lui Dumnezeu, şi poate prin aceasta să piardă caracterul de taină, esoteric al Legii, căci tablele următoare au fost scrise de Moise, chiar dacă sub inspirația divină. Această idolatrizare a vițelului de aur să fie oare patima care l-a urmărit pe poporul evreu până în pântecele finanțelor contemporane?

Trecând peste alte episoade, în care strângerea de averi a devenit un păcat major, incriminat nu numai de Lege, ci şi de amenințările profeților, vom încerca să privim mai îndeaproape această patimă, aşa cum apare ea în Evanghelii, împreună cu posibilitățile de a o transforma în virtute. Cea mai categorică şi mai dură incriminare o găsim în parabola bogatului căruia i-a rodit țarina, care îşi măreşte hambarele, pentru a acumula roadele şi a trăi în huzur: „Nebunule, în noaptea aceasta ți se va lua sufletul, şi cele ce-ai pregătit ale cui vor fi?" (Lc. 12,20). Consecința teribilă a acestei acumulări cantitative o găsim în parabola bogatului şi a săracului Lazăr (Lc. 16,19). Unul merge după moarte în chinurile iadului, iar celălalt în sânul lui Avraam. Se spune limpede aici că actele noastre, chiar dacă pot avea rezultate plăcute în această viață, au consecințe îngrozitoare în viața de dincolo. O altă parabolă în care sunt arătate urmările nefaste ale prea marii preocupări pentru bunurile vieții este aceea a nunții fiului de împărat (Mt. 22,2). Oamenii, împovărați de grija bunurilor proprii, de pământul, de negustoria lor ş.a., refuză ospățul de nemurire oferit de Hristos, pe care îl primesc cei săraci, dar nu cei

nevrednici, care vor fi aruncați „în întunericul cel mai din afară". In acelaşi sens merge şi parabola iconomului nedrept, dar poate cea mai elocventă consecință nefastă a bogăției o găsim în parabola tânărului bogat. Pare curios că acest tânăr, care respectă legea şi vrea viața veşnică, se preocupă şi de averea sa. Când vrea însă să fie desăvârşit, Iisus îi arată incompatibilitatea dintre cele două vieți. Şi cum tânărul se întristează, căci avea multe avuții, Iisus exclamă: „Mai lesne e să treacă cămila prin urechile acului, decât să intre un bogat în Împărăția lui Dumnezeu" (Mt. 19,24). Orice avuție dincolo de nevoile existenței este un lest care împiedică sufletul să se înalțe spre ceruri.

Sunt şi alte exemple în Evanghelii de oameni care strâng averi necinstite, căci orice bogăție pare necinstită şi oricum nu poți sluji la doi domni, şi lui Dumnezeu şi lui Mamona (Lc. 16,13). Printre cei care strâng averi necinstite, Iisus îi numără pe vameşi, pe care îi iartă însă, dacă îşi împart averile la săraci. Şi aici, în ceea ce se cheamă *milostenie*, pare să fie una din posibilitățile omului avut de a-şi mântui sufletul. Pilda cea mai grăitoare este cea a samariteanului milostiv (Lc. 10,30). Acolo unde nici preotul, nici levitul nu s-au oprit să-l ajute pe cel căzut între tâlhari, a făcut-o un samaritean, care era şi de alt neam, disprețuit de evrei. Aici însă, mai mult decât ajutorul material oferit celui în nevoie, intervine dragostea de aproapele tău, pe care trebuie să-l iubeşti „ca pe tine însuți", intervine filantropia, dar nu acea filantropie calculată care dă zeciuială din avere şi continuă să acumuleze bogății - ca să nu mai vorbim de aşa-zisa filantropie modernă (sponsorizare), care dăruieşte ca să-şi facă reclamă şi să-şi sporească astfel profiturile. Adevărata filantropie este aceea a văduvei sărace (Lc. 21,2), care îşi dă ultimul bănuț în cutia milelor din sărăcia ei şi nu ca bogații, din prisosul lor.

De ce, dintre toate patimile omeneşti, cea pe care Iisus o critică cel mai frecvent şi cel mai necruțător este bogăția? Poate pentru că ea generează multe alte pasiuni şi, în primul rând, plăcerile de tot felul. Dar nu numai atât. Sub forma ei dizolvantă, bogăția atrage o risipă care duce la irosirea resurselor naturale şi la degradarea ființei umane. Dovadă, parabola fiului risipitor care „şi-a cheltuit averea trăind în desfrânări" (Lc. 15,13). Risipa nu e generozitate, ci lipsă de măsură şi destrăbălare. Iisus spune „Cine nu adună cu Mine, risipeşte". Invers, sub forma ei constrictivă, bogăția duce la un egoism feroce, la avariție, care nu e decât o împietrire a eului şi o lipsă totală de generozitate, ca în parabola bogatului şi a săracului Lazăr. Şi dacă multe patimi pot fi transformate în virtuți prin schimbarea sensului, bogăția e foarte greu de recuperat. Nu renunță oare tânărul bogat la viața veşnică, pentru că nu se poate despărți de avuția lui?

Trăim astăzi într-o lume în care acumularea de capital face legea, ducând la bogății uriaşe, sub justificarea că în acest fel pot supraviețui şi cei săraci din firimiturile care cad de la masa bogatului. Ciudat mod de a-ți linişti conştiința, dacă vreun miliardar o mai are. Există, desigur, opere de binefacere. Dar ele ajută oare la mântuirea bogaților? Căci fapta bună nu este aceea care se trâmbițează prin toate canalele mass-mediei, ci aceea care se făptuieşte „fără să ştie stânga ce face dreapta". Majoritatea racilelor lumii moderne pleacă din această bogăție inutilă, din această opulență sfidătoare, în care colcăie corupția şi patimile, în timp ce miliarde de oameni trăiesc în mizerie şi subdezvoltare. Aceste nedreptăți strigătoare la cer sunt sursa atâtor războaie, căci bogăția generează putere şi puterea, tiranie, într-un complot tacit al forțelor demonice distrugătoare.

În fața acestei tot mai nemiloase „domnii a cantității", creştinul adevărat nu poate decât să asculte încă o dată

glasul lui Iisus spunând peste milenii: „Nu vă adunați comori pe pământ, unde molia şi rugina le strică, şi unde furii le sapă şi le fură; ci adunați-vă comori în cer, unde nici molia, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă şi nu le fură; căci unde este comoara ta, acolo-ți va fi şi inima" (Mt. 6,19-21).

d. Eliberarea puterii

Ultima dintre patimile majore pe care urmează să le analizăm este puterea. Ea este prima, dar şi ultima, închizând un ciclu nefast. Este prima, pentru că Lucifer a fost aruncat în tenebrele exterioare, deoarece a râvnit la Atotputerea lui Dumnezeu. Şi este şi ultima, pentru că, în dorința lui de a stăpâni lumea, satana, balaurul cel vechi, va face război oştilor cereşti, încercând să cucerească puterea la sfârşitul lumii (Apoc. 12,7).

În plan uman, puterea este o ispită maximă, pentru că implică, pe lângă alte facultăți umane, şi voința. Tocmai acea facultate care ar trebui să se opună patimilor generează *voința de putere*, fiind ea însăşi pervertită de exercitarea puterii.

Încercarea lui Lucifer pleacă, desigur, din tendința de individuație şi din orgoliul lui nemăsurat, care au trezit voința de putere. Fără această tendință separativă, el nu s-ar fi revoltat împotriva Creatorului. Şi dacă această primă revoltă a fost înfrântă de Dumnezeu în paradis, nu acelaşi lucru s-a întâmplat pe pământ cu omul, lăsat liber să-şi exercite voința. De aceea, toată istoria nu este decât un şir nesfârşit de revolte, pentru ca, prin om, satana să pună mâna pe putere şi să stăpânească lumea. Inițial, conducerea popoarelor a fost dată de Creator omului în dubla sa calitate de arhiereu (autoritate spirituală) şi de rege (puterea temporală), funcțiuni complementare exercitate la început, pentru fiecare popor, de un singur conducător, având ca model monarhia Tatălui.

Aşa au fost, în Vechiul Testament, patriarhii care aplicau legea divină, conducând în acelaşi timp şi ritualurile sacrificiale, şi apărarea poporului încredințat. Exemplul cel mai elocvent al acestei duble funcțiuni este Melchisedec, reprezentând tradiția primordială: „Melchisedec, regele Salemului, a adus pâine şi vin; el era preot al Dumnezeului Celui Preaînalt (El Elion)". El l-a binecuvântat pe Avraam, investindu-l ca rege şi arhiereu, simbolizate de pâine şi vin.

Aşa au stat lucrurile în Israel până la Moise, care a avut, în plus, şi funcțiunea de profet. Moise n-a intrat însă în Țara Canaanului şi atunci dubla funcțiune s-a separat, conducerea temporală fiind lăsată lui Iosua, şi cea spirituală lui Aaron. A rămas, totuşi, ca o sigizie care s-a păstrat după intrarea în pământul făgăduinței. A venit perioada Judecătorilor, când legătura celor două funcțiuni ale puterii s-a desfăcut, apoi perioada Regilor, când această uniune s-a refăcut, cel puțin în parte, dând Israelului cea mai mare strălucire[14]. În continuare, istoria poporului evreu a cunoscut numeroase revolte care au dus la haos, la robia babiloniană şi la cea romană, sfârşind cu dărâmarea Ierusalimului şi risipirea Israelului, cu pierderea puterii temporale şi păstrarea doar a tradiției spirituale.

Această succintă istorie a Israelului arată clar că puterea temporală este de la Dumnezeu, dată conducătorilor printr-un ritual de investitură, acela al ungerii de către arhiereu cu untdelemn sfințit. Când acest ritual nu s-a mai respectat, când unitatea celor două funcțiuni s-a destrămat prin revolta puterii temporale împotriva autorității spirituale, recăzând în păcatul lui Lucifer, dezordinea s-a generalizat. Profeții au mustrat pe regi şi popor, dar totul a fost zadarnic. Era necesară

14 Pr. Ion Buga, *Calea Regelui*, Bucureşti, Sf. Gheorghe Vechi, 1998.

o nouă lege şi un nou Rege, pentru ca lumea să poată fi mântuită. Şi profeții au anunțat un nou Mesia, ca uns al lui Dumnezeu.

Şi Mesia a venit ca Fiu al lui Dumnezeu, însumând în Iisus şi pe Hristos, numit şi Emanuel, tripla funcțiune a Arhiereului, a Regelui şi a Profetului. Dar lumea nu L-a cunoscut, căci aştepta numai un conducător cu putere lumească. La naşterea Lui, după Scriptură, I-au prezentat omagiu trei regi-magi din orient, cu aur, smirnă şi tămâie, cele trei însemne simbolice ale Regelui, Sacerdoțiului şi Profetului, reprezentând centrul suprem al tradiției primordiale. În Palestina acelor vremuri, puterea era reprezentată de imperiul roman, delegată lui Pilat şi lui Irod cel Mare, autoritatea spirituală era exercitată de arhierei, iar cea de-a treia funcțiune era împărțită între numeroşii profeți, între care şi Ioan Botezătorul. Puterea lumească i-a fost ostilă lui Iisus, manifestându-se cu violență prin uciderea pruncilor, aşa cum mai târziu l-a ucis pe Ioan. Arhiereii, cărturarii şi fariseii L-au trimis la moarte, împreună cu poporul. Singur profetul Ioan L-a anunțat şi L-a primit cu bucurie, căci funcțiunea profetică era inspirată de Duhul Sfânt. Hristos a spus de la început că Împărăția lui nu e din lumea aceasta, cerând tuturor să caute Împărăția cerurilor. El a respins orice putere lumească atunci când demonul, ispitindu-L, I-a pus la picioare tot pământul („Vade retro Satana...”). Mai târziu, la Cina de Taină, Iisus va spune că „stăpânitorul acestei lumi” este satana. Sunt şi alte momente în Evanghelii care subliniază respingerea puterii de către Iisus, aşa cum a respins şi puterea de judecător: „Eu n-am venit să judec lumea, ci s-o mântuiesc” (In. 3,17) sau „nu judecați, ca să nu fiți judecați” (Mt. 7,1). Lumea recunoaşte totuşi în Iisus pe „unul care are putere” (Mt. 7,29), dar puterea Lui este cea a Duhului. Pe puternicii vremii El îi înfruntă cu duritate: „Vai vouă, cărturarilor şi fariseilor fățarnici!

Că închideți Împărăția cerurilor înaintea oamenilor..." (Mt. 23,13). Iar atunci când e întrebat de ei cu ce putere face minunile, Iisus nu le răspunde, căci puterea Lui era puterea Duhului, pe care ei n-o înțelegeau (Mt. 21,27). Multe din pilde se referă la Împărăția cerurilor, începând cu cuvintele: „Împărăția cerurilor se aseamănă cu...", întărind simbolic puterea Duhului în opoziție cu puterea lumească. „Căutați mai întâi Împărăția şi dreptatea lui Dumnezeu şi toate celelalte vă vor fi date pe deasupra" (Mt. 6,33).

Din toate aceste învățături şi pilde reiese limpede că puterea lumească este nefastă pentru cei ce caută viața veşnică. „Şi ce-i va folosi omului dacă câştigă lumea întreagă, dacă sufletul său şi-l va pierde?" (Mt. 16,26) Bineînțeles că, denunțând puterea şi viciile care derivă din ea, Isus scoate în relief virtuțile care li se opun şi care deschid omului calea spre adevărata Împărăție. Astfel, în locul puterii, care e orgolioasă şi violentă, Isus cere *smerenia*: „Cine se va înălța pe sine se va smeri, şi cine se va smeri pe sine se va înălța" (Mt. 23,12), sau „Şi cei dintâi vor fi pe urmă şi cei de pe urmă vor fi cei dintâi" (Mt. 19,30). La întrebarea ucenicilor: „Cine este mai mare în Împărăția cerurilor?", Isus răspunde: „ Cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în Împărăția cerurilor" (Mt. 18,4). Aceste analogii în sens invers sunt puse paradoxal în lumină de multe ori în trecerea de la puterea lumească la Împărăția cerească. Iar între toate virtuțile care se opun trufiei puterii, smerenia este cea mai însemnată, pentru că numai anihilând orgoliul eului se poate manifesta Duhul, numai smerindu-te poți contempla. Căci rostul adevăratei puteri nu este să domine, ci să slujească. „Ştiți că ocârmuitorii neamurilor domnesc peste ele şi cei mari le stăpânesc. Nu tot aşa va fi între voi, ci care între voi va vrea să fie mai mare să fie slujitorul vostru" (Mt. 20,25).

Şi Iisus dă cel mai uluitor exemplu de smerenie şi de slujire, spălând la Cina de Taină picioarele ucenicilor (In. 13,5). Pe de altă parte, orgoliul puterii împinge la mânie şi la violență, cărora Iisus le răspunde cu *blândețea* Sa: „Luați jugul Meu asupra voastră şi învățați-vă de la Mine, că sunt blând şi smerit cu inima şi veți găsi odihna sufletelor voastre" (Mt. 11,29). Există, însă, şi o dreaptă mânie împotriva celor care pângăresc templul, pe care Iisus îi alungă cu biciul (Mt. 21,12), aşa cum este îndreptățită şi violența, împotriva celor care pătrund nepregătiți la Cina împăratului şi care sunt aruncați în „întunericul cel mai dinafară" (Mt. 33,13). Unul dintre cele mai ciudate paradoxuri ale violenței îl întâlnim în spusele lui Iisus către ucenici: „Nu socotiți că am venit să aduc pace pe pământ; n-am venit să aduc pace, ci sabie. Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa, pe noră de soacra sa" (Mt. 10,34). E vorba, desigur, de ruperea omului de legăturile sale pământeşti, pentru a putea deveni fiu al lui Dumnezeu. Căci, aşa cum spune tot Iisus: „Împărăția cerurilor se ia prin violență..." (Mt. 11,12). Nu cei căldicei vor intra în paradis, ci cei fierbinți (sau reci), căci la poarta raiului stă un înger cu sabia de foc. O altă vină a puterii este practicarea nedreptății, căreia Iisus îi opune una din cele mai puternice virtuți, *dreptatea*, fără de care nu există echilibru şi armonie între oameni, dreptate pe care o cere cu insistență: „Dacă dreptatea voastră n-o va întrece pe a cărturarilor şi fariseilor, nu veți intra în Împărăția cerurilor" (Mt. 5,20) sau: „Dreptatea, mila şi credința, pe acestea trebuie să le faceți..." (Mt. 23,23). Chiar la botez, Iisus spune: „Lasă acum, că astfel se cuvine, ca noi să împlinim toată dreptatea" (Mt. 3,15). E simbolul unei desăvârşite armonii a întregului univers. Şi să nu uităm că dreptatea apare ca o mare fericire, fiind pomenită de mai multe ori în predica de pe munte. În sfârşit, o ultimă

virtute - last but not least - asupra căreia Iisus insistă la maximum este *mila*, o formă a iubirii care se opune tuturor uneltirilor răului: „Milă voiesc, şi nu jertfă." (Mt. 12,7) - spune El - sau „Fiți milostivi, precum şi Tatăl vostru este milostiv" (Lc. 6,36).

Aceste virtuți ar trebui practicate de cei care au puterea şi o exercită nu împotriva, ci pentru semenii lor, şi în fond pentru ei înşişi. Ele singure pot scuti omul de greşeala de a vrea să fie atotputernic, cedând şi imitând pe demonul acestei lumi. Căci ele singure pot să-L urmeze pe Hristos.

***

În imperiul creştin care s-a ridicat pe ruinele imperiului roman, împăratul avea, pe lângă puterea temporală, şi autoritatea spirituală, pentru că deținea şi funcția de *pontifex maximus* - cel care făcea legătura între cer şi pământ. Împărații bizantini au avut şi ei multă vreme dubla putere, simbolizată de stema vulturului cu două capete. De altfel, ei convocau şi participau la sinoadele ecumenice, unde aveau un cuvânt important de spus, ca împărații Constantin, Justinian ş.a. Desigur sub influența necunoaşterii şi a trufiei, unii împărați au avantajat ereziile, ca Iulian Apostatul sau Constantin Copronimul, iconoclastul. Şi în imperiul de apus, primul împărat, Carol cel Mare, deşi uns de papă, s-a încoronat singur şi a deținut dubla putere. Să nu uităm apoi pe acei călugări-cavaleri ai ordinelor militare, care au luptat în timpul cruciadelor. În curând, lucrurile aveau să se degradeze odată cu cearta pentru învestitură în Apus şi cu apropierea otomanilor în Răsărit. Cele două puteri s-au scindat şi au început să se lupte între ele. Şi dacă la început papa a fost victorios, silindu-l pe Henric al IV-lea să se pocăiască la Canossa, mai apoi puterea regală

a uzurpat puterea arhiereilor, mergând până la uciderea lui Beckett de către Henry al II-lea în Anglia, sau până la captivitatea papilor la Avignon sub Philippe cel Frumos, în Franța. De aici încolo puterea regală a devenit din ce în ce mai tiranică, odată cu conturarea naționalităților şi cu absolutismul regal. Imperiul a supraviețuit până la Pacea de la Westfalia (1648), iar resturile lui până în 1918, sub forma Imperiului Habsburgic, în care, de altfel, împăratul nu mai avea nici o autoritate spirituală. În sânul însuşi al Bisericii s-a produs schisma din 1054, apoi Reforma din secolul XVI, iar lovitura de grație a primit-o biserica şi regalitatea de la Revoluția Franceză, când burghezia a uzurpat puterea regală, creând o aşa-zisă democrație în care şi-a făcut apariția puterea celor mulți. Ultima uzurpare s-a produs în secolul XX, când puterea profană a fost preluată de dictaturi proletare sau rasiale, la fel de sângeroase şi atee. Totul e degenerat în violență şi holocaust, prefigurând un Apocalips amânat. Concomitent au apărut şi teoreticieni ai voinței de putere care, fără să fi provocat dictaturile, le-au influențat sau au încercat să le justifice.

Am încercat să trasăm foarte schematic evoluția puterii la nivelul societăților de-a lungul mileniilor, pentru a scoate în relief pierderea treptată a autorității spirituale pe măsura dominației puterii profane, care atinge culmea nu numai în dictaturile fascistă şi comunistă, ci şi în democrația de tip anglo-saxon, dominată ea însăşi de puterea banului care, la rândul ei, dezlănțuie fiara şi prostituata. Separarea puterilor a prevăzut-o Iisus când a spus: „Dați cezarului ce e al cezarului şi lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu" (Mt. 22,21), aşa cum tot el a recunoscut puterea satanei, pe care l-a numit „stăpânitorul acestei lumi". Dar, ştiind ceea ce avea să urmeze, ştiind excesele la care ajunge puterea, tot el a spus creştinătății şi cum poate fi neutralizată atracția

puterii, cum poate fi înlocuită puterea lumească cu cea cerească, cum poate omul intra în Împărăția cerurilor prin smerenie, blândețe, dreptate şi milă, care anihilează orgoliul, violența şi mânia, nedreptatea şi asuprirea, în sfârşit, indiferența şi ura.

Dacă voința de putere a apărut ca o consecință a orgoliului omenesc, stârnit de satana, ca o tendință de a uzurpa monarhia divină, nu e mai puțin adevărat că ea a fost şi o consecință prost înțeleasă a conştiinței că omul este centrul universului. Şi, în loc ca din acest centru să pornească încercarea de urcuş şi de recâştigare a paradisului, a fost mult mai facil să plece iluzia că omul poate fi autonom, când, în realitate, era atras de tendința descendentă spre tenebrele exterioare. Cum de nu şi-a dat seama omul că mult mai importantă era smerenia cu care urca spre Dumnezeu, aceeaşi smerenie cu care Iisus a pogorât pe pământ în kenoza Lui, în iubirea Lui de oameni? În loc să se lase atras de această iubire, care apropie şi uneşte, el s-a lăsat ispitit de puterea care dezbină şi învrăjbeşte. În loc să-şi iubească vrăjmaşul, ceea ce ar fi adus pacea în lume, el şi-a făcut tot mai mulți duşmani prin încercarea de a-i domina pe ceilalți, de a-i supune propriei voințe, uitând de voia Domnului. De aici sclavia înjositoare a omului, de aici şirul nesfârşit de conflicte şi războaie ucigătoare.

Pe de altă parte, puterea obținută, în loc să-l atragă pe om spre bine, spre asigurarea unui echilibru în omenire, spre instaurarea dreptății, a dus, dimpotrivă, la înlocuirea acesteia cu iluzorii drepturi, de la dreptul celui mai tare la drepturile omului, care acoperă mai departe nedreptăți strigătoare la cer. S-au întocmit legi omeneşti variabile în timp şi spațiu, înlocuind legea divină şi creând surogate care justifică pedepsirea aproapelui în locul iertării, pedepsire care degenerează în violență şi în dreptul de a ucide, ceea ce e mostruos şi absurd. Nu

înțelegerea şi blândețea guvernează lumea, ci mânia şi reprimarea prin forță a tuturor dereglărilor.

Puterea odată obținută dezlănțuie, în loc să stăvilească, goana după avere şi plăcere, stârnind cele mai abjecte patimi omeneşti. În acest caz, ignoranța şi lipsa de discernământ sunt înlocuite cu confuzia cea mai dizolvantă, în care nici măcar valorile umane stabilite de legile omeneşti nu mai sunt respectate. Această confuzie care se accentuează progresiv merge până acolo, încât răstoarnă adevărurile divine, făcând din ele copii inversate care se prăbuşesc în infern. Omul devine o oglindă a iadului, iar confuzia amenință să se prefacă în haos.

e. De la asceză la „*apatheia*"

În afară de contracararea patimilor prin virtuți, care e un drum lung şi anevoios, presărat cu obstacole, cu căderi şi reveniri, Iisus propovăduieşte şi o cale mai radicală, dar mai eficace, un drum negativ, un fel de apofatism al existenței, care este asceza, în aspectul ei minimal, asceza e aproape confundată cu postul, căci Iisus a spus: „Acest soi de demoni cu nimic nu poate ieşi, decât numai cu rugăciune şi cu post" (Mt. 17,21). Iar în aspectul ei maximal, asceza e socotită un mod de viață care se potriveşte doar monahilor, deci celor care se retrag din viață în schimnicie. Asceza este însă altceva, ceva mult mai la îndemână decât aceste două extreme, fără să fie deloc nici căldicică, nici devitalizantă.

Asceza e un mod general de a privi existența şi de a-ți călăuzi viața, generalizând ceea ce a spus Iisus: „Căci cine va voi să-şi scape viața o va pierde, iar cine îşi va pierde viața pentru Mine, o va afla" (Mt. 16,25). Asceza, cum o spune şi numele (*askesis*), este un exercițiu continuu al trupului, sufletului şi duhului, al existenței înseşi pentru a nu se lăsa nici amorțite, nici antrenate în excesele

alunecării pe panta unei trăiri agitate şi pătimaşe. Căci trebuie să existe o măsură în toate şi asceza începe cu această măsură, care e *cumpătarea*, dar, desigur, nu se opreşte aici, pentru că, dincolo de echilibrul vieții acesteia, asceza trebuie să urmărească, să aibă ca țel viața viitoare. Ea este chiar cea mai sigură metodă de desprindere de lumea aceasta, pentru a pregăti intrarea în lumea cealaltă. Asceza este exercițiul spiritual prin excelență, care trebuie să purifice şi să fortifice sufletul pentru a putea primi duhul. Căci, acolo unde sufletul este încărcat de griji sau de satisfacții, duhul începe cu greu. În toate cămările trupului şi ale sufletului trebuie făcut curat şi această curățenie se face prin asceză. Şi nu din când în când sau doar de sărbători, ci în mod permanent, pentru ca sufletul să rămână treaz şi să fie gata pentru orice însămânțare, ca ogorul la sfârşitul iernii. Şi, mai ales, să fie gata pentru trecerea pragului, pentru trecerea prin *poarta strâmtă*, prin care nu se poate străbate încărcat de toate podoabele sau de toate îngrijorările vieții. Asceza te pregăteşte pentru această trecere, dacă nu este ea însăşi această poartă strâmtă, extinsă la dimensiunile vieții. Totul e să fii gata. „The readiness is all."[15]

Există o operație în vechea alchimie spirituală medievală care se cheamă *separare* şi cu care începe orice proces de spiritualizare. Este o aruncare a întregului balast, a lestului vieții obişnuite care se tot acumulează, trăgând sufletul la fund încă înainte de a ajunge la celălalt țărm. Această separare, această despărțire trebuie să rupă în acelaşi timp odgoanele care țin legătura cu malul, împiedicând înaintarea spre acea *mare serenitatis* pe care îi era atât de dor lui Dante să naufragieze. „Naufragar m'e dolce su questa mare."[16] Este marea aceea pe care Iisus potoleşte furtuna şi-l cheamă pe Petru la El. Dacă

15 W. Shakespeare, *Hamlet.*

16 Dante, *Divina Comedie.*

apostolul se scufundă, este din cauză că era încă prea greu, ca să plutească. Şi era prea greu din cauza puținei lui credințe şi din cauza prea marelui lest de temeri şi îndoieli.

Aproape că nu există învățătură şi pildă în care Iisus să nu recomande, direct sau indirect, asceza la toate nivelurile existenței. Exemplare sunt şi în acest sens evenimentele din viața Lui. Naşterea într-un staul printre animale şi stele este o asceză, ca şi exilul Lui, drumul prin pustiu, aşezat pe un asin. Ascetică este şi viața lui Ioan Botezătorul, trăind în pustiu, îmbrăcat în piele de cămilă şi hrănindu-se cu lăcuste, ca şi retragerea în pustiu a lui Hristos, unde e ispitit de diavol. Şi ce exemplu mai bun de asceză, decât răspunsul lui Iisus la prima ispită? „Scris este că nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu orice cuvânt al lui Dumnezeu" (Lc. 4,4). Pustiul era, pentru vremea lui Hristos mai ales, nu numai un loc de deşert, ci mai degrabă un topos al *singurătății*, al izolării cu Dumnezeu şi cu îngerii Lui, un paradoxal paradis al ascezei, opus grădinii îmbelşugate a raiului. In pustiu, omul nu e mai ferit de ispite, dar ele sunt mai uşor respinse, pentru că duhul este şi el mai puternic. Viața de pribegie a lui Iisus, mergând pe picioare, printr-un climat arid, îmbrăcat cu o haină simplă (fără cusătură), mâncând frugal (pâine şi peşte) şi de multe ori flămânzind, retrăgându-se în pustiu sau în munte – care e un pustiu înalt – ca să se roage, cu gândul concentrat pe cuvintele învățăturii Sale, alungat şi hulit de farisei şi doar o dată primit triumfal în Ierusalim, dar şi atunci călare pe un asin, toate acestea vorbesc de o viață trăită ascetic printre oameni. Celor care-L întreabă, Iisus le răspunde: „Vulpile au vizuini şi păsările cerului cuiburi, dar Fiul Omului nu are unde să-şi plece capul" (Mt. 8,20). Cât despre săptămâna patimilor, ea este ascetică până la sacrificiu. Dar ascetică este şi învățătura Lui, atât de sobră, de concentrată, de

săracă în cuvinte, dar bogată în înțelesuri paradoxale, şi mai ales simplitatea şi firescul comportării Sale, aceeaşi şi față de păcătoşi, şi față de ucenici. Această asceză izvorâtă dintr-o mare smerenie, şi căreia i s-a dat numele de *kenoză*, face din Iisus modelul oricărui spiritual care vrea să-L urmeze pe El, Domnul ascezei.

Şi dacă viața lui Iisus e ascetică, ispitele o ocolesc, pentru că nu au cum se hrăni, neavând unde să prindă rădăcini. Iar învățătura Lui ia asceza ca suport pentru orice realizare spirituală, care trebuie să-şi afle rădăcinile în cer. Formele de asceză recomandate de Iisus sunt variate şi nu se rezumă numai la *post*, despre care spune: „Când postiți, nu fiți trişti ca fățarnicii... Tu, când posteşti, unge capul tău şi fața ta o spală, ca să nu arăți oamenilor că posteşti, ci Tatălui tău care e în ascuns şi Tatăl care vede în ascuns îți va răsplăti ție" (Mt. 6,16). Postul trebuie însoțit, aşadar, de o stare interioară, şi nu doar de o aparență trufaşă. El nu trebuie să fie prilej de mândrie, ci motiv de retragere şi meditație. Iar atunci când credinciosul îl simte pe Iisus aproape, el poate chiar să nu postească. „Pot oare nuntaşii să se întristeze câtă vreme mirele e cu ei?" (Mt. 9,15) Postul e, aşadar, necesar mai ales când omul se simte părăsit de duh, sau ca pregătire pentru o încercare sau o mare sărbătoare. Dar o pregătire pe toate planurile, şi nu numai al hranei, mai ales prin înfrânarea de la patimi şi de la gânduri rele. Toate acestea nu împing la un post rigid şi fățarnic, ci la cumpătare şi rigoare, care să lase trupul uşor şi sufletul liber pentru rugăciune şi meditație. Asceza nu înseamnă înfometare, ci desprinderea de grija hranei. Uneori şi firimiturile pot fi de ajuns, cum spunea femeia canaaneancă, dacă preocuparea principală merge spre cele spirituale. *Îmbrăcămintea* şi *locuința*, de asemenea, nu trebuie să constituie o îngrijorare. Şi aici Iisus are o pildă admirabilă care pune în lumină nu numai ordinea

din creație, ci şi frumusețea acestei creații în simplitatea şi sobrietatea ei. „De aceea vă spun: nu purtați grijă pentru viața voastră, ce veți mânca şi ce veți bea, nici pentru trupul vostru, cu ce vă veți îmbrăca; oare nu este viața mai mult decât hrană şi trupul mai mult decât îmbrăcămintea? Priviți la păsările cerului, că nu seamănă, nici cu seceră, nici nu adună în hambare, şi Tatăl vostru cel ceresc le hrăneşte. Oare nu sunteți voi cu mult mai mult decât ele?..." (Mt. 6,25). Dacă hrana sau îmbrăcămintea sunt o preocupare, fie de îmbuibare, fie de postire rigidă, atunci duhul nu e liber. Nu atât detaşarea de hrană şi îmbrăcăminte este adevăratul sens al postului, ci trăirea în firesc şi libertate de spirit.

Şi mai categoric în ce priveşte postul fals, referitor doar la hrană, este Iisus, când spune: „Nu ceea ce intră în gură spurcă pe om , ci ceea ce iese din gură îl spurcă pe om... Nu înțelegeți că tot ce intră în gură se duce în pântece şi iese afară? Dar cele ce ies din gură pornesc din inimă şi acelea sunt cele care-l spurcă pe om..." (Mt. 15,17-18). Gândurile şi vorba trebuie să fie, aşadar, bine cumpănite şi reținute, ca să nu se spună vorbe multe şi deşarte. „Ci cuvântul vostru să fie: „da, da, nu, nu", iar ce e mai mult decât atâta de la cel rău este" (Mt. 5,37). La fel, faptele bune nu trebuie afişate, ci făcute cu mare discreție, mergând până la a „nu şti stânga ce face dreapta" (Mt. 6,3). Cu acestea spuse, şi nu numai cu ele, Iisus ridică importanța postului şi a ascezei, în genere, la nivelul *cuvântului şi al actului*, deci al cugetului, şi le transpune în interior, în centrul vieții, care e inima. De aici trebuie să pornească pregătirea omului pentru ascensiunea spirituală. Aici trebuie să fie mai întâi puritatea şi asceza, şi nu atât în comportamentul exterior.

În cele din urmă, asceza înseamnă *detaşarea* de avere, de plăcere, de putere şi chiar de familie. „Căci am venit să-l despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama

sa, pe noră de soacra ei. Şi duşmanii sunt cei din casa lui" (Mt. 10,35-36). Aceasta e condiția pusă apostolilor Săi, cărora le cere în plus: „Să nu aveți nici aur, nici argint, nici bani în cingătorile voastre. Nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălțăminte, nici toiag; căci vrednic este lucrătorul de hrana sa" (Mt. 10,9-10). Iisus face, în fond, elogiul pribeagului, care nu se ataşează de nimic şi care e singur cu Dumnezeu. Asceză înseamnă retragerea ta din lume pentru rugăciune, iar prezența în lume se justifică doar prin slujirea aproapelui. Şi cum toate lucrurile de care omul trebuie să se detaşeze prin asceză țin de eul său, de individualitatea sa, sunt chiar o hrană pentru această individualitate, poate că cea mai simplă definire a ascezei este despărțirea de eu pentru a putea trăi doar cu binele. Ioan Botezătorul, care este un exemplu de asceză prin trăirea sa în pustiu, până acolo încât este chiar „glasul celui care strigă în pustiu", spune la un moment dat: „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micşorez" (In. 3,30). Ce înseamnă, între altele, această micşorare, decât o reducere a individualității, a eului pentru ca să poată spori Iisus-Sinele? Şi Ioan îşi împuținează individualitatea, transferând-o din pustiu în închisoare şi, de aici, până la sacrificiul vieții, în moarte. El devine astfel asemenea cu îngerii. Aceeaşi detaşare de eu o propovăduieşte Iisus tânărului bogat când îi spune să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-L urmeze pe El. *Lepădarea de sine* (imperfect exprimată de limbaj) nu e altceva decât o lepădare de ego, de individualitate, pentru ca persoana să poată creşte până la dimensiunile cosmice şi spirituale ale crucii, adunată, în cele din urmă, în centrul ei, care este Iisus. Iată suprema asceză.

Şi, poate nu în ultimul rând, asceza trebuie să ducă la îndepărtarea, la detaşarea de toate patimile care amenință trupul, sufletul şi chiar duhul. Trebuie să ducă la acea stare de linişte şi seninătate care este *apatheia*. Această

despătimire nu este o stare de indiferență, ci o stare de armonie şi echilibru, de împăcare cu sine şi cu lumea, prin detaşare de ego şi de lume, care condiționează în cele din urmă împăcarea cu Dumnezeu, care este suprema „apatheia".

Învățăturile despre viața ascetică ale lui Iisus sunt într-un fel rezumate în ultimele Sale cuvinte eshatologice (Mt. 24 şi 25), când profetizează dărâmarea Ierusalimului şi când iminența dispariției unei lumi nu mai lasă timp omului pentru o viață obişnuită, în care practica virtuților constituie baza mântuirii. Dar cum fiecare om poate fi chemat la judecată în orice ceas, cum apocalipsa fiecăruia poate să fie acum, sfaturile lui Iisus devin imperative pentru oricine caută Împărăția cerurilor: „...luați aminte să nu vă amăgească cineva... căci mulți profeți mincinoşi se vor scula şi pe mulți vor amăgi..." Asceza este, aşadar, în primul rând un exercițiu al minții, sau mai degrabă al intelectului, care trebuie să se ferească de înşelare. De aceea Iisus cere mai presus de orice o continuă stare de veghe: „Aşadar, privegheați, căci nu ştiți în care zi vine Domnul vostru." Asceza este îndepărtarea a tot ce tulbură starea de veghe, a oricărui somn care te poate surprinde cu candela vegherii stinsă, ca pe cele cinci fecioare nebune (Mt. 25,1). Vie trebuie să rămână, în stare de asceză, şi inima în care sălăşluieşte iubirea pentru Dumnezeu: „Căci din pricina înmulțirii fărădelegii, iubirea multora se va răci" (Mt. 24,12). Veghe şi iubire, iubire şi veghe vor fi punctele de rezistență împotriva „urâciunii pustiirii", care domină lumea. În fața ei, Iisus recomandă: „să nu vă-nspăimântați" şi „să fugiți în munți." Este nu numai un refugiu în spațiu, cu păstrarea stăpânirii de sine, ci mai ales retragerea în interior, în inima care e, în acelaşi timp, munte şi peşteră. Acolo se impune aşteptarea cu răbdare, căci „cel ce va răbda până la sfârşit, acela se va mântui" (Mt. 24,13).

În fond, asceza este, în linii generale, detaşarea de necesităţile vieţii pentru a dobândi libertatea spiritului. În viaţa zilnică, asceza să fie simplitate, alungând tot ce e superficial, superfluu şi împovărător. În viaţa simţurilor să fie puritate şi castitate. În existenţa socială să fie detaşare de mulţime, într-o singurătate doar cu Dumnezeu. În cuget să fie gând interior, în duh şi adevăr, mergând până la tăcere, până la acel vid pe care să-l poată umple doar duhul. Asceza trebuie să evite grăirea în deşert: „Vă spun că pentru orice cuvânt deşert, pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecăţii. Căci din cuvintele tale vei fi găsit drept şi din cuvintele tale vei fi osândit" (Mt. 12,36-37). În inimă, asceza să fie inimă curată, în care cerul să se poată oglindi.

Dacă am vrea să caracterizăm pe scurt asceza ca metodă, nu numai de renunţare la patimi, ci şi de detaşare de poverile vieţii, ar trebuie să trecem dincolo chiar de războiul văzut şi nevăzut cu răul din lume, pe care am putea să-l ocolim depăşindu-l, ar trebui să lăsăm în urmă chiar practica virtuţilor, căci cea mai mare virtute este să căutăm Împărăţia cerurilor, ştergând din inima noastră lumea cu toate ispitele ei. O viaţă trăită în exerciţiul continuu al gândului şi al inimii spre Dumnezeu este o viaţă trăită în asceză. Ea trebuie să se desfăşoare între *metanoia* şi *aparnesis*, între metamorfoza mentalităţii noastre lumeşti şi lepădarea de sine, între părăsirea ego-ului nostru şi concentrarea pe Sine. Căci asceza aceasta este, în esenţă: detaşare şi concentrare pentru contemplare, pentru *theosis*.

3. SENSUL SACRIFICIULUI

După rugăciune şi asceză, a treia cale a despărțirii omului de păcatul căderii din rai pentru reapropierea de Dumnezeu este sacrificiul. Ne întrebăm dacă sacrificiul nu este actul central al existenței umane şi al întregii creații. Căci, chiar dacă *primum movens* al manifestării stă în gândul divin, în intenția Principiului de a nu-şi limita nicio posibilitate, deci şi pe aceea de manifestare, hotărârea divină de a crea lumea duce, implicit, la nevoia de sacrificiu. Dumnezeu a creat lumea din iubire şi din dorința de a se face cunoscut, de a-şi manifesta atributele binelui şi frumosului („şi Dumnezeu a văzut că lumea era bună"), de a se oglindi în creație, dar actul creației în sine, ieşirea din veşnicie pentru a face lumea, părăsirea tenebrelor divine pentru un *fiat lux* cosmogonic este un act de sacrificiu[17].

Părăsirea stării de nemanifestare este ca o sfâşiere, dar fără ea n-ar fi fost posibilă creația. Primul act al Principiului este, aşadar, un act sacrificial, actul prin care, odată cu creația, a luat naştere sacrul în lume. Şi chiar dacă în tradițiile abrahamice lumea nu apare printr-un act sacrificial, nu e mai puțin vorba de o *kenoză* a lui Dumnezeu, de o jertfire a unității, de o pogorâre a Lui în multiplicitate, *prin oglindirea în El însuşi*[18]. Faptul devine evident mai târziu, la întruparea Fiului lui Dumnezeu, ca Fiu al Omului, şi mai ales la moartea Lui sacrificială pentru salvarea neamului omenesc. Se închide astfel un circuit sacrificial printr-o *coincidentia oppositorum*, cu

17 În tradiția hindusă, *Puruşa*, omul universal este sacrificat pentru ca din membrele lui să apară lumea (Rig-Veda).

18 În simbolism numeric, în unele tradiții, ființa supremă este o unitate nelimitată multiplicată prin ea însăşi (1 x 1 x 1), fără să-şi piardă unicitatea, în timp ce creația este o adunare indefinită de unități (1 + 1 + 1), care duce la multiplicitate.

care lumea începe şi cu care se sfârşeşte, pentru a putea începe din nou, renovată.

Orice naştere existențială este aşadar un sacrificiu, o ieşire din sine în afară. Să ne amintim de plânsul lui Făt-Frumos din basmul *Tinerețe fără Bătrânețe*, care nu voia să se nască, dar şi de moartea lui, prin care tot sacrificial se reîntoarce în pacea începuturilor. Manifestarea, creația, lumea, existența umană se petrec între două sacrificii, dar de sens contrar: primul descendent, al doilea ascendent. Moartea este sacrificiul vieții temporale pentru a putea renaşte la viața veşnică, pe care a pierdut-o la prima naştere. Un ciclu se încheie, un altul reîncepe prin puterea sacrificiului.

Deşi sacrificiul nu este afirmat explicit în *tradiția ebraică*, lumea începe cu o sfâşiere a întunericului primordial, pentru ca să apară lumina. Este primul sacrificiu creator. Iar când îngerul purtător de lumină, Lucifer, se revoltă, el este prăbuşit din cer. Este un act contrar sacrificiului, este un sacrilegiu, dar este şi sacrificarea îngerului revoltat, pentru ca paradisul să-şi poată păstra pacea angelică. Cu acest sacrificiu-expiator a fost asigurată armonia raiului, între îngeri nemaifiind necesară altă jertfă decât cel mult jertfa laudei, căci în rai totul era sacru. Dacă Dumnezeu a făcut lumea pentru ca să-şi poată manifesta iubirea prin atributele de bine şi frumos (*to kalon*), pe om l-a făcut după chipul şi asemănarea Sa, pentru ca să existe un principiu conducător în lume. Dar *Adam Kadmon*, omul universal, replica în manifestare a Unității divine, şi-a pierdut sacrificial asemănarea cu părintele Său, când în el a apărut dualitatea masculin-feminin, din care avea să iasă mai apoi femeia, Eva. Era necesară această jertfă, pentru ca omul să nu rămână singur, pentru ca să poată apare umanitatea.

Armonia creației, echilibru între bine şi frumos, ar fi rămas însă netulburată, cu toată mulțimea îngerilor,

ierarhizată însă, cu toată dualitatea bărbat-femeie, dualitate complementară, deci echilibrată, dacă acest cuplu ar fi avut ştiința şi puterea sacrificiului, dacă ar fi renunțat la plăcere şi curiozitate şi n-ar fi mâncat din pomul cunoştinței binelui şi răului. Pentru că Adam şi Eva nu şi-au putut înfrânge tendința lor descendentă, au jertfit echilibrul binelui şi răului, rupând fructul oprit. Ei au săvârşit un sacrilegiu. Şarpele a fost doar instigatorul, fapta, jertfa proastă, a săvârşit-o omul.

Căderea era inevitabilă. Nemaifiind echilibrat de tendința ascendentă, printr-un sacrificiu prost înțeles, omul a căzut din paradis. Poate că totuşi din această primă experiență existențială omul a înțeles puterea sacrificiului. Dumnezeu a lăsat această posibilitate, de a-şi recupera sfințenia prin sacrificiu. Dovadă că primele acte ale lui Cain şi Abel, menționate în Biblie, sunt rituri sacrificiale. Dar, prost făcut, neprimit de Dumnezeu, şi deci lipsit de eficacitate, sacrificiul lui Cain, în loc să reechilibreze existența primilor oameni, măreşte dezechilibrul. Abel este ucis. Moartea îşi face apariția în lume printr-o crimă, care este un sacrilegiu şi care nu mai poate fi expiată. Ea va genera alte şi alte crime, acumulate pe capul omenirii. Naşterea lui Seth este răscumpărătoare, dar numai parțial şi temporal, căci Seth, după tradiție, se reîntoarce în rai, dar numai pentru 40 de zile. Aici el găseşte smaragdul căzut de pe fruntea lui Lucifer, din care va fi făurită cupa Graalului, potirul în care va fi cules sângele sacrificiului lui Iisus, care va răscumpăra lumea. Omului nu-i este retrasă puterea sacrificiului, dar el depinde acum de libera lui alegere, de uitarea şi amintirea lui. Căci, odată cu urmaşii lui Seth, odată cu Enos „au început oamenii să cheme Numele Domnului" (Gen. 4,26). Şi astfel un nou mijloc de regenerare îi e dat omului: *rugăciunea*, care este parte cunoscătoare a jertfei, este în fond jertfa laudei.

De acum încolo rugăciunea şi sacrificiul vor deschide omului calea spre Dumnezeu, cu condiția *despătimirii*, care este ea însăşi o jertfă.

***

În decursul timpurilor, după cum spune Biblia, omul n-a fost lipsit de puterea regeneratoare a sacrificiului, de puterea de a şterge păcatele şi de a transforma moartea în viață, în viața veşnică. Dar a precumpănit uitarea şi din ce în ce omul s-a afundat în rele, până ce Dumnezeu a zis: „Nu vă rămânea Duhul Meu pururea în oamenii aceştia, pentru că sunt numai trup" (Gen. 6,3). Retrăgându-se Duhul, omul nu mai putea supraviețui, pentru că nu mai avea cine să exercite tendința ascendentă, echilibrantă. Sacrilegiul oamenilor era atât de mare, încât numai o sacrificare generală mai putea expia şi purifica, mai putea salva omenirea. Un singur om drept şi neprihănit, Noe, a căpătat milă în fața Domnului, semn al iubirii cu care Dumnezeu crease lumea. El va fi salvat din potopul care va distruge lumea. Este o jertfă expiatorie, făcută de Dumnezeu, care purifica întreaga creație, dând posibilitate lumii să renască, să reînceapă o nouă viață.

Ieşit din corabie, Noe ridică un altar şi aduce jertfa bine-plăcută lui Dumnezeu. După o jertfă expiatorie, o jertfă răscumpărătoare. Moarte şi renaştere, un nou ciclu al umanității reîncepe prin dubla putere a jertfei: expiatoare şi răscumpărătoare. Şi Dumnezeu face un nou legământ de viață cu omul, a cărui pecete va fi curcubeul: un alt *fiat lux*. Dumnezeu îşi va aduce prin el aminte de om, iar omul îşi va aduce aminte de Dumnezeu (Gen. 9,13-15). De aici încolo, după fiecare rupere de echilibru, după fiecare criză, omul va avea puterea să restabilească armonia prin aducerea-aminte, o dublă aducere-aminte: rugăciunea şi sacrificiul. Sacrificiul purifică şi restabileşte sacralitatea omului,

condiție necesară pentru ca rugăciunea să poată ajunge la Dumnezeu; iar curcubeul nu este numai un semn al legământului dintre Dumnezeu şi om, ci şi un simbol al restabilirii legăturii între cer şi pământ, al reîntoarcerii Duhului şi al resacralizării cosmosului după potop. Sacrificarea umanității are, deci, şi consecința resfințirii cosmice prin reactualizarea creației ca simbol, ca legătură între cer şi pământ. Jertfa va fi de aici încolo nu numai răscumpărătoare, ca urmare a ispăşirii greşelilor, ci şi sfințitoare, prin consacrarea reînnoită de harul divin, prin resimbolizarea lumii. Între sacrificiu şi simbol există o strânsă legătură, fără de care armonia lumii şi a omului nu se poate restabili.

***

Cu *patriarhii* începe, nu numai o nouă eră în istoria lumii şi a mântuirii, era religiilor monoteiste personale, ci şi o nouă afirmare a sacrificiului creator şi sfințitor. Avraam primeşte binecuvântarea Domnului şi, în cele din urmă, o nouă patrie, Canaanul. Exilul se transformă astfel într-un pelerinaj spre un nou centru spiritual al lumii, la Hebron, lângă stejarul de la Mamvre, unde Avraam zideşte un altar. Jertfa dezrădăcinării lui este urmată de sfințirea unui nou ținut, a unei noi seminții şi a unor noi religii. Este consacrarea unei noi întemeieri spirituale, din care va ieşi creştinismul, a cărei culminație va fi jertfa lui Iisus. Toate actele importante pe care istoria sfântă le menționează, de aici încolo vor avea la baza lor o jertfă, un sacrificiu, care va reconfirma legământul lui Dumnezeu cu omul. Drumul prin istorie al fiilor lui Avraam va fi presărat cu altare, care sunt un simbol al ritualurilor de jertfă şi consacrare prin care omul îşi va sfinți viața până la altarul suprem de pe Golgotha.

Primul act sacru important al lui Avraam a fost întâlnirea cu *Melchisedec*, regele Salemului, care l-a

binecuvântat (Gen, 14,18). Are loc, cu acest prilej, un schimb de ofrande: Avraam îi dă zeciuiala din toate, iar Melchisedec îi dă pâine şi vin. Se concretiza astfel temeiul unui sacrificiu care legitimează noua spiritualitate prin transmiterea binecuvântării de la o spiritualitate anterioară, dacă nu chiar de la tradiția primordială. Zeciuiala lui Avraam are sensul unui sacrificiu care consacră o continuitate de tradiții. Reînnoirea legământului cu Dumnezeu este urmată astfel de stabilirea unui legământ cu tradiția anterioară celei care abia începe. Ca preot al Dumnezeului Celui Preaînalt, Melchisedec va transmite lui Avraam şi harul sacerdotal, care va sfinți tot ce vor întreprinde patriarhii şi urmaşii lor până la sfârşitul veacurilor. Sensul major al acestei consacrări ni se pare a fi, aşadar, schimbarea statutului ontologic al lui Avraam, învestirea lui cu autoritatea sacerdotală a unei noi tradiții, care va fi consfințită de glasul Domnului, schimbând numele de Avram în *Avraam* (şi al Sarei în *Sarra*), ceea ce echivalează cu o realizare inițiatică, cu recâştigarea numelui de om paradisiac; iar tăierea împrejur, instituită acum, este nu numai o jertfă obişnuită, ci şi actul de intrare pe o nouă cale spirituală a seminției lui Avraam, act care nu va mai fi schimbat până la botezul lui Iisus.

Ca o consecință, lângă stejarul de la *Mamvre* vor poposi cei trei îngeri, o prefigurare simbolică a Treimii divine, care marchează încă o dată consacrarea noului centru spiritual şi, deci, a întregului univers. Avraam le va pregăti o cină şi ea un soi de sacrificiu, de ofrandă, în schimbul căreia Sarra va primi făgăduința unui fiu la adânci bătrâneți, semn al continuității noii tradiții. Şi acest fiu va fi *Isaac* care, pe lângă alte semnificații, va avea şi pe aceea de a releva sensul total al sacrificiului. Căci această jertfă de pe muntele Moria, chiar dacă nu se realizează în act, se împlineşte în intenție şi prin

substituție, consacrând un întreg şir de patriarhi şi de popoare binecuvântat de Dumnezeu. Sacrificarea lui Isaac devine un sacrificiu creator, ca şi la începutul lumii, căci el va întemeia o triplă tradiție ebraică-creştină-islamică. Toată creația beneficiază de acest sacrificiu al lui Isaac, sacrificiu care consacra şi mielul (berbecul) ca simbol al mesei de jertfă care avea să vină. Este o încununare a puterii de transformare a sacrificiului, care devine astfel ritul central al oricărei trăiri spirituale, al oricărei creații şi al oricărei legături între Dumnezeu şi om.

Ca urmare a acestui sacrificiu, şi evident a marii credințe care l-a susținut pe Avraam în îndeplinirea lui, Dumnezeu va reconfirma legământul Său cu omul, pe înălțimile de la Beer-Sheba, unde Isaac a zidit un altar, a chemat Numele Domnului şi a săpat o fântână (Gen. 26,25). Această triplă instituire simbolică este cât se poate de importantă şi semnificativă, căci defineşte tripla necesitate a purificării prin elemente (fântâna), a sacrificiului (altarul) şi a rugăciunii (Numele Domnului), ca mijloace şi trepte spre desăvârşire. În plus, apa este şi un izvor de viață veşnică, aşa cum sacrificiul este un ritual de consacrare micro şi macrocosmică, iar rugăciunea Numelui unul de incantație. Împreună, constituie chintesența oricărei vieți spirituale, urmărind transformarea trupului, a sufletului şi a spiritului, înscrise pe calea spre dumnezeire, aşa cum o va pecetlui Iisus în întâlnirea cu samariteanca de la puțul lui Iacob (făcând legătură între *Vechiul* şi *Noul Testament*).

Să mai subliniem încă o dată că instituirea, la începuturile unei noi umanități şi a unei tradiții, a curcubeului ca semn cosmic al legământului lui Dumnezeu cu omul, ofranda lui Melchisedec de pâine şi vin, ca şi înlocuirea sacrificiului uman cu sacrificarea mielului, pe lângă alte semnificații arătate mai înainte,

constituie şi semnele reafirmării *simbolului* ca realitate sacră a universului şi a umanității, reliefând rolul lor în sfințirea omului şi legătura cu Dumnezeu. Curcubeul, pâinea şi vinul, mielul, iată o triadă de simboluri care reprezintă sintetic întreaga creație ca manifestare a divinității.

Dacă, aşadar, existența lui Avraam stă sub triplul semn al sacrificiului ca purificare şi ofrandă (pâine şi vin), ca o consacrare (creație) a unui nou centru (Hebron) şi ca transfigurare (schimbarea numelui), existența patriarhului *Iacob*, după tranziția lui Isaac, va întări legământul cu Dumnezeu prin noi sacrificii, care pe de o parte vor exalta sfințenia, iar pe de altă parte vor reduce amploarea lor şi o vor direcționa spre poporul ales, spre Israel.

Un prim sacrificiu îi este impus lui Iacob de Laban, unchiul său, ca o condiție pentru a-i da de soție pe Lia şi Rahela. După rătăciri prin deşert, el trebuie să slujească şapte+şapte+patru, în total optsprezece ani, pentru a realiza hierogamia dublă cu femininul activ şi contemplativ, împlinindu-şi astfel individualitatea de om perfect.

Al doilea sacrificiu, deşi primul în ordinea Genezei, are o semnificație generală. În urma visului prin care îngerii urcau şi coborau pe o scară întinsă între pământ şi cer - în fond un simbol asemănător cu curcubeul văzut de Noe, Iacob aude glasul care îl instituie ca patriarh al unui popor, deschizând o altă poartă în istoria lumii. „Aici este casa lui Dumnezeu, aici este poarta cerurilor. Şi Iacob s-a sculat dis-de-dimineață (o nouă aurora), a luat piatra pe care o pusese căpătâi, a pus-o ca stâlp de aducere- aminte şi a turnat untdelemn pe vârful ei. A dat locului acestuia numele de Bethel; dar mai înainte cetatea se chema Luz (...) Va fi casa lui Dumnezeu şi îți voi da a zecea parte din tot ce-mi vei da" (Gen, 28,17-

22). Sacrificiul de untdelemn este mult mai prețios decât celelalte, căci vehiculează harul divin, iar consacrarea adusă de el este o întemeiere a unui nou centru spiritual – Bethel, pe locul unui centru anterior al unei tradiții mai vechi (poate cea primordială) pe care o continuă. Şi în acest caz, ofranda se îmbină cu consacrarea şi cu aducerea-aminte, trei aspecte definitorii ale unui sacrificiu total, pe care zeciuiala finală îl va rememora periodic.

În sfârşit, al treilea moment, poate cel mai înalt, este cel al luptei lui Iacob cu îngerul, în fond cu Dumnezeu însuşi. Dacă noaptea viziunii angelice era o noapte cosmică, dacă instituirea Bethelului se petrecea în faptul zilei, noaptea întâlnirii cu Dumnezeu este un simbol al tenebrelor divine. Iacob atinge nivelul suprem al proximității divine, al „pipăirii", pentru care se cere un sacrificiu uman: şchiopătarea. Schimbarea numelui din Iacob în Israel are nu numai semnificația propriei realizări inițiatice, ci şi pe aceea a întemeierii unei noi tradiții. De această dată, sacrificiul este transformator. Întâlnim astfel din nou o triplă funcțiune a sacrificiului, poate mai restrânsă ca importanță mondială, dar nu mai puțin înaltă ca semnificație personală.[19]

Destinul celui de-al patrulea patriarh, al lui *Iosif*, pare să fie, ca şi al lui Isaac, tot un destin de tranziție, în care sacrificiul ia aspectul unor dure încercări umane, mergând până la limita jertfei de viață, oprită în ultimul moment de intervenția divină. Un rol important în viața

19 În simbolism alchimic, hermetic, primul sacrificiu duce la realizarea micilor mistere (fixarea mercurului purificat); al doilea realizează stările informale. angelice, prin sublimarea şi depăşirea individualității; iar al treilea atinge marile mistere, în proximitatea, dacă nu în identitatea supremă (prin fixarea sulfului şi obținerea pietrei filozofale). Este evident vorba de transpoziții simbolice, căci hermetismul este o doctrină cosmologică limitată la perfecțiunea umană.

lui Iosif îl joacă visul, atât ca mijloc de comunicare cu divinitatea, dar mai ales ca posibilitate profetică. Astfel, primele două visuri, cel al snopului de grâu rămas în picioare şi cel al soarelui, lunii şi stelelor stând la picioarele sale, îi prevestesc lui Iosif măriri deosebite, care nasc ura fraților săi. Ca o contrapondere, urmează un şir de încercări dure care sunt tot atâtea sacrificii, trei fiind mai importante: închiderea lui Iosif într-o groapă – simbol al coborârii în infern, vânzarea lui ca sclav şi exilul în Egipt – echivalent al rătăcirii în pustiu, în sfârşit întemnițarea lui în urma refuzului de a preacurvi cu fata lui Putifar – simbol al patimii carnale. Aceste suferințe sunt tot atâtea jertfe purificatoare care-l fac apt pe Iosif pentru importante dregătorii, mai întâi prin tâlcuirea visurilor paharnicului şi pitarului (simbol al vinului şi pâinii), şi apoi prin tălmăcirea visurilor lui Faraon cu cele 7 vaci slabe şi cele 7 vaci grase, prin care el capătă cea mai mare slujbă în Egipt. Faraon recunoaşte că Iosif are în el duhul lui Dumnezeu, care i-a făcut cunoscute sensurile visurilor sale (Gen. 41,38). Este nu numai o simplă răsplată pentru jertfele Sale, ci şi o realizare spirituală care-l ridică până la treapta profeției, deci a cunoaşterii mersului iconomiei divine. Ceea ce urmează, salvarea Egiptului şi a Canaanului de foamete, călătoriile fraților săi în Egipt, recunoaşterea sa de către aceştia, terminând cu reîntâlnirea cu tatăl său, Iacob, nu face decât să-l reintegreze pe Iosif în viața neamului şi țării sale, consfințindu-i rolul său creator. Căci, chiar dacă el n-a adus gloria Israelului, l-a salvat totuşi de la pieire. Şi, deşi l-a îngropat pe Iacob la Hebron, el a rămas cu poporul său şi a murit în Egipt, exilul fiind pentru el, în cele din urmă, sacrificiul suprem.

***

Cei patru patriarhi pomeniți constituie cei patru stâlpi pe care al cincilea patriarh, *Moise*, va ridica nu numai o nouă eră şi un nou popor, ci şi o nouă tradiție spirituală. Viața lui va fi un şir şi mai lung de sacrificii, pe care le va îndura împreună cu poporul său, pentru a putea edifica viitorul unei tradiții care se va perpetua până la sfârşitul veacurilor.

Încercările prin care trece Moise sunt tot atâtea trepte inițiatice pe calea spre desăvârşire, spre întâlnirea cu Dumnezeu, aşa cum a arătat Sfântul Grigore de Nyssa (*epectaze*). Ceea ce vrem să punem aici în lumină este rolul major pe care l-a jucat sacrificiul în destinul providențial al lui Moise, fără de care realizarea sa n-ar fi fost posibilă. Din această perspectivă, cele şapte (sau nouă) etape din viața lui Moise sunt tot atâtea trepte spirituale care se înalță pe temeiul unui sacrificiu.

Naşterea lui Moise în exil este un sacrificiu nu numai pentru el personal, ci şi pentru întregul popor evreu. La exilul propriu-zis se vor adăuga suferințele acestui popor impuse de faraonul Egiptului, suferințe pe care Moise le va integra într-un fel, făcându-le propriile suferințe. Este un sacrificiu expiatoriu pentru multele neascultări ale oamenilor.

Naşterea în sine este un sacrificiu, căci Moise fusese sortit pieirii, fiind aruncat pe ape. Elementul distrugător devine însă purificator şi salvator, căci Moise e găsit şi adoptat de fiica faraonului. Dăruirii omului, suferinței lui, Dumnezeu îi răspunde cu un dar salvator.

Uciderea unui egiptean este un fapt criminal, dar scopul de pedepsire îl transmută în sacrificiu. Moise este încă o dată salvat şi fuge în Madian. Aici găseşte răsplata, căsătorindu-se cu fata preotului Ietro, numită Sefora.

Dacă până aici sensul sacrificiului lui Moise este mai curând existențial şi moral, acum începe o serie de

sacrificii care-l sfințesc pe Moise în ambianța muntelui Horeb, pe care el îl va întâlni pe Domnul în rugul aprins. Consacrarea locului este afirmată de Domnul, care-i spune lui Moise: „scoate-ți încălțămintea din picioare, căci locul pe care calci este un pământ sfânt" (Ex. 3,5). Iar Moise este trimis de Domnul ca să-l salveze pe Israel din robia egipteană. Această învestitură, care e o misiune şi o inițiere, este pecetluită cu Numele însuşi al lui Dumnezeu: „Eu sunt cel ce sunt" (Ex. 3,14). Mai departe, Moise îşi sacrifică viața personală, se întoarce în Egipt şi se consacră misiunii sale. Şi pentru că el şovăia să împlinească misiunea, Domnul îi va da trei semne: toiagul care se preface în şarpe, mâna care se umple de lepră şi apa care se preface în sânge. Ezitarea lui Moise, care se temea că nu va şti să vorbească poporului său, fiind gângăvit, îi va atrage pedeapsa de a muri înainte de a intra în Canaan. Sacrificiul trebuie, aşadar, asumat până la capăt, pentru a-şi împlini pe deplin eficacitatea.

Misiunea descendentă a lui Moise, care trebuie să coboare de pe Horeb şi să meargă în Egipt, este o misiune sacrificială, care va atrage după sine şi alte sacrificii. Căci, odată primul sacrificiu acceptat, el creşte opoziția adversarului, care impune şi el alte suferințe sacrificiale. Poporul evreu este supus la munci şi mai grele, împreună cu Moise şi Aaron, fratele său. Urmează un şir de pedepse divine (cele 10 urgii), care-i aduce pe egipteni la pragul distrugerii întâilor născuți. Pentru a compensa suferințele evreilor, Dumnezeu instituie sărbătoarea Paştelui (azimilor), care marchează începutul dezrobirii lor. O sărbătoare consacrată de jertfa mielului (ca şi aceea a lui Isaac), care este o sacrificare. Acest sacrificiu îi va feri pe evrei de uciderea copiilor, casele lor fiind însemnate cu sângele jertfelor şi deci cruțate. Jertfa-sacrificare devine astfel o jertfă-sărbătoare în amintirea ieşirii din Egipt, după 430 de ani de exil şi

sclavie. În acest îndelung episod din viața lui Moise şi a poporului evreu, sacrificiul îmbracă, aşadar, mai multe aspecte, terminând cu o sărbătoare care este semnul consacrării întregului cosmos (spațiu-timp-popor). În această sărbătoare, Domnul a vorbit lui Moise: „Pune-Mi deoparte ca sfânt pe orice întâi născut... care este al Meu... Aduceți-vă aminte de ziua aceasta... Timp de şase zile să mănânci azimi şi în ziua a şaptea să fie o sărbătoare în cinstea Domnului... Să-ți fie ca un semn pe mână şi ca un semn de aducere-aminte pe frunte între ochi, pentru ca alegerea Domnului să fie totdeauna în gura ta..." (Ex. 13,9). *Sacrificarea* (jertfa în condiții de sacralitate) duce la o *consacrare* a existenței (cu simbolurile respective), având drept consecință o *sanctificare* (sfințire) prin coborârea harului divin. Este o împlinire deplină a sacrificiului, care reactualizează actul divin prin *amintire*, prin trăirea lui într-un prezent veşnic.

Înainte de a doua întâlnire cu Moise, Dumnezeu i-a spus: „Du-te la popor, sfinţeşte-l, azi şi mâine, şi pune-l să-şi spele hainele" (Ex. 19,10). După care i s-a arătat în nor gros, în furtună şi foc, dându-i Tablele legii şi porunca: „Să-Mi ridici un altar de pământ pe care să-ți aduci arderile de tot şi jertfele de mulțumire, oile şi boii. În orice loc în care îți vei aduce aminte de Numele Meu, voi veni la tine şi te voi binecuvânta" (Ex. 20,24). Iată şi aici sacrificiul sub forma purificării şi a mulțumirii, asociat cu amintirea Numelui divin.

Pierzându-şi răbdarea, care e tot o formă de sacrificiu invers, poporul evreu, ajutat chiar de Aaron, preotul şi fratele lui Moise, a făcut un vițel de aur şi i-a jertfit lui, ceea ce e un sacrilegiu. De mânie, Moise a spart Tablele Legii scrise chiar cu degetul lui Dumnezeu. Au fost necesare noi sacrificii pentru expierea (ispăşirea) sacrilegiului şi o a treia întâlnire a lui Moise cu Dumnezeu, care de data aceasta a dictat Tablele Legii. Şi, deşi Moise a căpătat din

nou trecere în fața lui Dumnezeu, el nu I-a putut vedea decât spatele, prin crăpătura unei stânci. „Fața nu vei putea să Mi-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă şi să trăiască" (Ex. 33,20).

După această ultimă întâlnire, Domnul a reînnoit legământul cu Moise şi cu poporul lui, Israel, a instituit sărbătoarea azimilor şi a sabatului, ca şi zeciuiala ca jertfă continuă, ceea ce constituie o consacrare a întregului an, o ritmare sfințitoare a timpului şi a existenței. Moise a fost înconjurat de slava Domnului, încât fața lui strălucea şi trebuia să şi-o acopere cu năframa. Este treapta cea mai înaltă a consacrării, aceea a coborârii harului. Apoi el şi poporul au trecut la facerea cortului, pentru care Israelul a dat în dar tot aurul, argintul şi arama etc. Un sacrificiu necesar pentru a mulțumi Domnului şi a întemeia primul templu nomad. După terminarea lui, „norul a acoperit cortul întâlnirii şi slava Domnului a umplut cortul" (Ex. 40,34). Prezență divină, slava Lui, *shekhina*, este deci dovada supremă a sanctificării, a sfințirii, a acestui „sacrum facere" care uneşte pe om cu Dumnezeu. Au mai existat şi alte, multe blesteme ale Domnului împotriva poporului, anulate de binecuvântări, după cum poporul comitea sacrilegii, pe care le ispăşea apoi prin sacrificii. Ritmul acestor alternanțe a fost, este şi va fi însăşi existența Israelului, înainte şi după intrarea în Canaan, a cărui stăpânire e luată după o lungă pribegie de 40 de ani prin pustiu, pribegie sacrificială care i-a sacralizat apoi istoria de popor ales. Moise însuşi n-a intrat în Canaan, pentru că s-a îndoit prima dată de Domnul Său, pentru ca nu şi-a lepădat voința individuală pentru a se pune total sub voința divină. Iată că orice ezitare în a se despuia de individualitatea umană are repercusiuni asupra sacralizării viitoare. Poate ca să expieze acest rest de orgoliu, Moise a rămas anonim, chiar dacă mare profet,

întemeietor de tradiție, necunoscându-se mormântul lui nici până astăzi. Dacă nu cumva acest anonimat este un semn de sfințenie.

Nu vom mai urmări şirul nesfârşit al sacrificărilor şi binecuvântărilor prin care va trece Israel în timpul judecătorilor şi regilor. Să amintim, totuşi, ca sacrificiu minunat, *Psalmii* lui David, unica jertfă a laudei, care să mulțumească lui Dumnezeu pentru că i-a iertat greşelile. Aşa cum vom aminti şi ridicarea *Templului* de către Solomon, în cursul căreia a fost sacrificat, după tradiție, meşterul Hiram Abi. Cele mai înalte culmi ale creației umane, psalmii şi templul din Ierusalim, nu s-au putut ridica fără un sacrificiu purificator care chema harul sfințitor. Atâta vreme cât acest ritm al sacrificiilor a fost împlinit, Israelul a prosperat pe toate planurile. Atunci când acest ritm s-a degradat, Israelul a decăzut. Şi, deşi profeții l-au avertizat, Israelul nu s-a pocăit şi n-a mai obținut iertare. *Ilie* însuşi n-a ezitat să îndure asceze îndelungi (seceta, când era hrănit de corbi, persecuția lui Ahab etc.), asceze care nu sunt altceva decât privațiuni sacrificiale, pentru a învinge şi ucide ca jertfă pe prorocii lui Ahab pe muntele Cârmei, făcând să înceteze seceta si slobozind ploile, restabilind astfel echilibrul cosmic. Dar Israelul n-a înțeles mesajul lui Ilie. El însă, după o lungă retragere în pustie, s-a învrednicit, ca şi Moise, de o ultimă întâlnire cu Dumnezeu pe muntele Horeb, când a căpătat funcțiunea cosmică de perpetuare a tradiției până la Judecata de Apoi, fiind răpit la cer într-un car de foc şi participând apoi împreună cu Moise la slava (lumina) lui Iisus în momentul unic al Schimbării la Față. Peste Israel însă, care a mers din transgresiune în transgresiune, s-a coborât mânia lui Dumnezeu, sub forma cea mai aspră a robiei, a pierderii libertății, începând cu cea a Babilonului. În care poporul şi-a pierdut până şi limba, şi sfârşind cu cea a Romei, în

care, prin distrugerea Templului, țara şi-a pierdut însuşi centrul spiritual, după care s-a dezmembrat, risipindu-se în toată lumea. Sacrilegiu după sacrilegiu, culminând cu uciderea lui Hristos, au făcut din Israel un popor „ales" doar pentru Apocalipsă. Pentru că n-au ştiut să-şi sacrifice orgoliul, pentru că n-au ştiut să se smerească în fața Domnului.

Această lecție de smerenie, de sacrificiu superior (*kenoză*) a dat-o Dumnezeu nu numai Israelului, ci şi întregii lumi, prin trimiterea pe pământ a Fiului Său, Iisus Hristos, care s-a sacrificat pentru mântuirea omenirii.

Oarecum în afara istoriei sacre a Israelului, dar nu în afara Vechiului Testament, se situează o pildă majoră de sacrificiu, aceea relatată în *Cartea lui Iov*, care este o paradigmă a suferinței ca sacrificiu. Deşi este un om drept, Iov este supus unor încercări dure de către Domnul, cu concursul îngerilor şi al demonilor, care contribuie la împlinirea iconomiei divine. Lui Iov i se ia tot ce are, în afară de viață, fără ca el să se clintească în credința dreptății sale şi în supunerea față de voința divină: „Domnul a dat, Domnul a luat, fie Numele Domnului binecuvântat" (Iov 1,21). El rabdă tot, pentru că vrea tot: vrea să-L vadă pe Dumnezeu: „Urechea mea auzise vorbindu-se de Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut" (Iov 42,5). Şi Dumnezeu nu numai că nu-l distruge, arătându-i-se, ci-l binecuvântează. Sacrificiul lui Iov este o luptă cu Dumnezeu, este o agonie, luptă în sensul originar al cuvântului. Jertfa sa se dovedeşte nu numai restauratoare a unei vieți ce părea pierdută, ci şi câştigătoare a Împărăției cerurilor. Aşa putem înțelege de pe acum spusele lui Iisus: „Cine îşi va pierde viața pentru Mine o va câştiga". Jertfa este un schimb paradoxal, şi cum ar putea fi altfel, când este un schimb cu Dumnezeu!

***

Mersul omenirii în Vechiul Testament, numeroasele pilde pe care ni le oferă, direct sau prin simbol, arată că întreaga iconomie a lumii, întreaga existență a omului stă sub semnul unui *solve-coagula* continuu. Unei tendințe ascendente sădite în orice făptură şi mai ales în om de Creatorul însuşi, i se opune o tendință descendentă inerentă creației, care altfel nu s-ar fi putut manifesta. Echilibrul lor asigură armonia lumii. Cum însă tendința descendentă este mai puternică, prin însăşi natura creației, este nevoie de un act compensatoriu pentru menținerea echilibrului. Şi acest act este *sacrificiul*: aruncarea lestului acumulat de existență pentru ca să poată pluti corabia lumii, să poată chiar înainta şi zbura (a se vedea zborul corbului şi porumbelului din corabia lui Noe). Lestul care se reface şi se acumulează nu numai prin lipsa sacrificiilor, dar mai ales prin *sacrilegiul* omului (sacrificiul răsturnat), care se răsfrânge şi asupra cosmosului, trebuie aşadar îndepărtat periodic prin rectificarea tendinței descendente, prin sacrificarea ei. Este o continuă trecere de la inferior la superior, de la exterior la interior, de la sacrilegiu la sacrificiu, pentru a menține lumea şi umanitatea. Când sacrificiul se diminuează, lumea se desacralizează şi nu se mai poate reface decât printr-o catastrofă sau un miracol, în genere o catastrofă urmată de un miracol, în care apare necesara intervenție a harului. Are loc o hierofanie sau chiar o intervenție divină, o teofanie, o coborâre a Duhului printr-un trimis, fie el „avatara" sau profet, până la întruparea supremă a Fiului lui Dumnezeu.

Aşadar, nu poate fi vorba de sacrificiu decât acolo unde are loc o *schimbare de planuri,* de trecere de pe un plan inferior pe unul superior, de pe unul exterior pe unul interior. Schimbările care se produc în acelaşi plan nu sunt sacrificii, nu sunt schimbări de legăminte între

Dumnezeu şi om, ci simple schimburi, simplu comerț cu bunuri, materiale, sufleteşti, mai ales mentale. Sacrificiul este, aşadar, o trecere de pe orizontala lumii pe verticala harului: piatra pe care Iacob şi-a pus capul şi a adormit a fost ridicată vertical la trezire, devenind altar al casei lui Dumnezeu – Bethel.

Acesta pare să fie mersul general al creației, într-o încercare de geometrizare a devenirii pentru a-i putea mai bine sesiza esențialitatea. Sacralitatea lumii este chintesențiată de *fiat-lux*-ul primordial. Ea se manifestă în fiecare făptură prin *simbol*, care este prezența luminii, şi deci a duhului, în acelaşi timp reală şi ascunsă. Orice pierdere de sacralitate, orice sacrilegiu duce la ruperea echilibrului şi la obscurarea simbolurilor, şi deci a sacrului. Dovadă curcubeul (după potop), visul lui Iacob, întâlnirea de pe Sinai etc.

Sacrificiul poate fi orice gest, orice simțământ, orice gând care, marcând o tendință ascendentă, implică detaşarea de tendințele descendente sau chiar numai de o tendință orizontală călduță sau indiferentă. Simpla intenție lucidă a separării cerului de pământ este un gest care fixat devine sacrificiu.

De cele mai multe ori, însă, sacrificiul, având sau nu ca suport o jertfă materială, este însoțit în genere de o rugăciune, de o invocare a harului. El este, în acest caz, un *act ritual*. Într-o lume sacralizată, orice act existențial important se transformă în ritual.

Universalitatea sacrificiului implică unitatea, dar şi diversitatea lui. Trecând peste unele aspecte mult dezbătute şi prost înțelese de lumea modernă, nu vom insista asupra diferitelor forme de jertfe, asupra definirii şi clasificării lor, transferului de la om la animal (țap ispăşitor) etc., probleme mai mult formale şi istorice. Importante ni se par aspectele sacrificiului privite din perspectiva celor trei lumi: corporală, subtilă (psihică) şi

spirituală, sau a celor trei niveluri de semnificație: etică, cosmică sau transpersonală.

Un prim sens al sacrificiului, poate cel mai des întâlnit, este *jertfa*, *sacrificarea* unui bun, material sau existențial, pentru a obține binele spiritual. Este necesară o golire a părții inferioare a omului pentru a activa forța ascensională a părții superioare, spirituale. Acest lucru se poate obține fie prin *renunțare* la acumularea de bunuri, fie prin *dăruirea* lor, mergând până la dăruirea de sine. Jertfa urmăreşte, aşadar, apropierea de Dumnezeu, fie pentru a-I cere mila, fie pentru a-I mulțumi pentru această milă, cu toate nuanțele intermediare. Jertfa uşurează sufletul, îl face transparent, pentru a putea străvedea pe Dumnezeu. Ne descarcă de elementele grele, pământul şi apa, pentru ca elementele uşoare, aerul şi focul să ne poată asigura zborul şi plutirea.

Dar această transparență nu este suficientă, dacă acționează numai asupra microcosmosului uman. Jerfa trebuie să facă transparentă şi ambianța în care trăim, mediul prin care aspirația noastră se ridică la cer. Cosmosul, prin simbolismul său, a fost creat transparent, fiecare făptură fiind un simbol care uneşte pământul cu cerul. Dar cum această unitate în dualitate (*symbolon*) a fost în bună măsură despărțită de acțiunea distrugătoare a eului, este necesar ca prin fiecare act al nostru să resacralizăm ambianța zilnică, să consacrăm (*sacrum facere*) activitatea noastră cotidiană. În acest scop, trebuie ca fiecare gest al nostru să redevină sacru, să fie sacralizat, redându-i-se, fie şi numai prin intenție, încărcătura simbolică, capacitatea de a redeveni bun conducător de energie spirituală.

În sfârşit, aceste acte de sacrificare prin renunțare şi dăruire, aceste acte de resacralizare nu numai prin rugăciune, dar şi prin ritual şi trăire a simbolului, împlinind partea noastră de sacrificiu, atrag şi actul

sanctifiant, *sfințitor* al cerului, prin coborârea de har, fără de care omul nu poate urca destul de sus pentru a recâştiga paradisul pierdut.

Oamenii şi întâmplările din Vechiul Testament sunt pilde pentru toate aceste aspecte ale sacrificiului pe care trebuie să se întemeieze acea existență căutătoare a Împărăției cerurilor. În acelaşi timp, însă, sunt dovezi ale incapacității tot mai evidente a omului de a-şi transforma viața prin sacrificiu, odată cu înaintarea în istorie, atunci când nu sunt dovezi tot mai tragice ale uitării sacrificiului şi, vai, ale întoarcerii sale pe dos, ale răsturnării sale, ale *sacrilegiului*.

Pentru a opri această cădere, Dumnezeu n-a mai recurs la o catastrofă generală, cum a fost cea a potopului, pe care a promis lui Noe să n-o mai repete, ci a dat El însuşi o jertfă supremă, aceea a propriului Fiu, trimis pe pământ să resacralizeze omenirea. Prin el, sacrificiul a căpătat noi aspecte, a căpătat o nouă putere, după ce în prealabil sau simultan a purificat lumea prin jertfa sa sfințitoare şi răscumpărătoare. Golindu-se de slava Sa pentru a se întrupa în omenire, Iisus realizează acest sacrificiu total, acea *kenoză* fără de care n-ar fi putut lua asupra Lui păcatele lumii, pentru ca, plecând de la noua *materie primă*, să o resacralizeze prin propriile-I pilde şi prin propriul sacrificiu pe cruce.

***

Întruparea lui Hristos dă, aşadar, noi dimensiuni sacrificiului, punându-l în centrul vieții spirituale nu numai prin învățătura Lui, dar şi prin actele vieții Lui printre oameni, ca şi, mai ales, prin exemplul propriei vieți.

Învățătura lui Iisus se axează, în câteva din spusele Lui, pe sacrificiu, chiar dacă nu totdeauna acest lucru este evident. Poate părea curios că Iisus afirma: „Eu n-am

venit să judec lumea, ci să mântuiesc lumea" (Iv. 12,47). E ca şi când Iisus ar mântui lumea necondiționat. Şi într-un fel aşa şi este, pentru că dacă Iisus şi-ar fi manifestat aspectul de rigoare, lumea, care e atât de nedreaptă, ar fi fost distrusă în cea mai mare parte. Or, Iisus vrea să lase răgaz lumii să se îndrepte, îi dă principii ca să urmeze căile de îndreptare şi-i dă libertatea să aleagă mântuirea sau damnarea. Judecata o va face la sfârşitul vieții fiecăruia sau/şi la a doua venire pentru toată lumea.

Printre căile de mântuire, poate pe cea mai verticală o anunță Iisus de la începutul propovăduirii Sale: „Pocăiți-vă, căci Împărăția cerurilor e aproape" (Mt. 4,17). A te pocăi înseamnă a-ți cunoaşte greşelile, a le asuma şi a renunța la ele pe viitor. Este o discriminare (intelectuală) a ceea ce e bun de ceea ce e rău şi o separare (practică), o despărțire de faptele care duc la rău, deci o sacrificare a lor. Termenul grecesc pentru „pocăiți-vă" este „metanoiete", având sensul de schimbarea „spiritului", a mentalității, a întregului mod de comportare, deci o separare de omul profan, pentru a-ți asuma omul duhovnicesc. Este vorba, aşadar, de o sacrificare a ceea ce nu este necesar, fiind chiar dăunător pentru mântuire, şi o sacralizare a ceea ce rămâne, a ceea ce poate fi recuperat. Pocăința nu e numai o atitudine pasivă de regret, ci şi asumare a unei reorientări spre spiritual după aruncarea lestului profan.

Cum se va produce această reorientare ne spune tot Iisus, în cuvintele: „Milă voiesc, nu jertfe" (Mt. 12,7). Pare paradoxal, o contrazicere a ceea ce spuneam mai înainte, o anulare a jertfei, dar este evident că Iisus voieşte o renunțare la jertfele exterioare, mai ales la cele de animale, care transferau vina asupra altor făpturi (țap ispăşitor). El cere un sacrificiu interior, prin manifestarea iubirii către aproapele, un sacrificiu purificator şi înălțător. Este un sacrificiu nu atât prin renunțare, cât prin *dăruire*, şi mai ales prin dăruirea unor calități

sufleteşti de mângâiere şi iubire, dar şi prin dăruirea de bunuri, prin milostenie, cum rezultă în mod evident din parabola samariteanului milostiv.

În sfârşit, aproape o sinteză a necesității sacrificiului este conținută în cele spuse de Iisus despre *post* şi *rugăciune*, acte principale prin care pot fi scoşi demonii din om, prin care omul se poate purifica şi se poate apropia de Împărăția cerurilor. Căci postul nu este numai reținerea de la anumite alimente, este şi renunțarea la faptele rele şi chiar la gândurile rele, este semnul unei *asceze* care înseamnă mai presus de toate despătimire, pentru a uşura sufletul şi a-l desprinde de tot ceea ce-l ține legat de pământ. Asceza este sacrificarea a tot ceea ce este lumesc în om, pentru a avea acces la ceea ce e duhovnicesc. Asceza înseamnă nu numai purificarea de vicii trupeşti şi sufleteşti, ci şi purificarea de gânduri, de toată ştiința profană, înlocuind-o cu o cunoaştere intelectuală, spirituală, singura care detaşează de ignoranță.

Asceza este golirea inimii de tot ce-i prea omenesc, pentru a face loc harului. Este, aşadar, nu numai o *sacrificare*, ci şi o *sacralizare* a întregii ființe. Iar actul care sacralizează este rugăciunea prin care invocăm harul sfințitor, acea rugăciune prin care în cursul liturghiei se spune: „Pre noi înşine şi unii pre alții şi toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". Este o sinteză a rugăciunii sacrificiale de dăruire a omului, dincolo de care nu mai rămâne decât jertfa laudei, rugăciunea de mulțumire prin lauda Numelui lui Iisus (Rom. 12,1). Postul ca asceză şi rugăciunea ca jertfă sfințitoare constituie o sumă a renunțării şi dăruirii noastre, în aşteptarea harului sfințitor. Este, în fond, pregătirea suprafeței de pe care se poate înălța spre Dumnezeu ruga incantatorie invocând mila harului divin, având ca ultim termen contemplarea celui nevăzut.

Cele spuse mai sus pot constitui elementele principale ale unei doctrine evanghelice a sacrificiului în învățătura lui Iisus. Chintesența acestei doctrine ni se pare a fi însă concentrată în trei momente de vârf ale propovăduirii lui Iisus: convorbirea cu Nicodim, întâlnirea cu tânărul bogat şi predica Fericirilor.

În convorbirea cu Nicodim, Iisus spune un lucru capital, dacă nu chiar adevărul suprem al vieții spirituale: „Adevărat, adevărat îți spun că dacă un om nu se naşte, nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu" (In. 3,3). Nicodim nu înțelege, pentru că aparține Legii Vechi, exoterice, iar Iisus enunță un adevăr inițiatic, esoteric, pur interior. E vorba, desigur, de o naştere în Duh. „Ce este născut din carne este carne şi ce este născut din duh este duh", spune Iisus. Şi nu te poți naşte în Duh, dacă nu mori mai întâi în carne. Condiția naşterii în Duh este sacrificarea vieții în carne. Fără jertfirea vieții pământeşti nu poți avea deschisă calea spre viața spirituală, duhovnicească. În altă parte, Iisus spune: „Dacă sămânța nu putrezeşte, nu dă rod".

Naşterea spirituală nu este posibilă fără sacrificarea, fără renunțarea la viața trupească. Expresia este, evident, simbolică, pentru că trupul nu dispare, ci se transformă, devenind doar suport al vieții spirituale.

Al doilea moment, cel al întâlnirii cu tânărul bogat desfăşoară, explicitând, spusele atât de concentrate şi paradoxale către Nicodim: „Dacă vrei să fii desăvârşit, du-te de vinde tot ce ai, dă la săraci şi vei avea comori în cer. Apoi vino şi urmează-Mă." (Mt. 19,21). Sunt cuprinse aici principalele aspecte ale sacrificiului: renunțarea (du-te de vinde ce ai) şi dăruirea (la săraci) ca sacrificare, sacralizarea prin transmutare (vei avea comoară în cer), sfințirea (vino şi urmează-Mă). Într-un alt moment (înaintea Schimbării la Față), vorbind oamenilor, vorbind ucenicilor, Iisus spune: „Dacă

vroieşte cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să Mă urmeze" (Mt. 16,24). Aceleaşi trepte ale sacrificiului, exprimate însă mai puțin etic, mai metafizic. Sacrificarea nici nu mai este doar de bunuri, ci se referă la individualitatea umană, la ego-ul care trebuie părăsit (să se lepede de sine). Odată detaşarea de eu împlinită, care include evident şi despătimirea, urmează sacralizarea prin însumarea stărilor superioare ale ființei în persoana umană, simbolizate de cruce (să-şi ia crucea), ca suferință transformatoare, ca integrare a micro şi macrocosmosului, ca realizare a omului total, în sfârşit, sacrificarea (să mă urmeze) prin desăvârşirea harului lui Iisus Hristos. Şi, ca să încheie această Cale mare a îndumnezeirii, Iisus adaugă, fulgurant: „Oricine îşi va pierde viața pentru Mine o va câştiga". Este exprimarea paradoxală a sacrificiului total pentru a avea totul. Aici, omul sacrificat se identifică cu sacrificatorul şi cu sacrificiul însuşi. O exprimare simbolică, la fel de paradoxală, dacă nu chiar mai misterioasă a sacrificiului o găsim la evanghelistul Marcu (9,49): „Pentru că fiecare om va fi sărat cu foc şi orice jertfă va fi sărată cu sare". Aici, sarea ca simbol al transmutării (sacralizării) face trecerea de la jertfa primară (sacrificarea) la sfințirea prin foc (Duh) (sanctificarea)[20].

În sfârşit, al treilea moment al doctrinei sacrificiului ni se pare a fi învățătura *Fericirilor*, cu care începe predica de pe munte. Este un moment de culme, care detaliază şi sintetizează în acelaşi timp treptele realizării fericirii spirituale (beatitudine), exprimate ca tot atâtea trepte ale sacrificiului. Este adevărat că Fericirile sunt, într-o primă înțelegere, o concretizare a principiului *do ut des*: prin darea lui, omul primeşte un dar divin. Este însuşi

20 În simbolismul alchimiei spirituale medievale, este vorba de realizarea omului perfect, prin spiritualizarea corpului şi corporificarea spiritului.

principiul general al jertfei, al sacrificiului. În primele Fericiri (cu excepția primei), omul îşi dăruieşte (jertfeşte) ce are mai bun: lacrimile, blândețea, mila, setea şi foamea de dreptate, ca să primească în schimb: mângâierea, roadele pământului, săturarea de dreptate, miluirea. Schimbul se menține oarecum într-un plan orizontal, sufletesc, în planul virtuților, al calităților omeneşti. În partea a doua a scării, schimbul se produce pe verticală: inima curată (despătimirea, golirea inimii), pacea, dreptatea sunt transformate în vederea lui Dumnezeu, în calitatea de fii ai lui Dumnezeu, în atingerea Împărăției cerurilor. În sfârşit, în ultima şi prima Fericire omul îşi dă viața, fie direct (prigoana martirilor), fie indirect, dar cu atât mai pur, prin golirea de tot ce e omenesc, prin totala smerenie (sărac cu duhul), obținând Împărăția cerurilor ca suprema realizare spirituală în numele lui Hristos. Cu Fericirile se produce sublimarea sacrificiului până la beatitudine, până la sanctificare, cum vom arăta în capitolul final.

Din cele spuse, s-ar putea crede că Evangheliile conțin doar o învățătură, o doctrină a sacrificiului ca intermediar între om şi Dumnezeu. Ele conțin, însă, şi numeroase pilde de sacrificiu ca experiențe de viață, atât în existența oamenilor, printre care propovăduieşte Iisus, dar mai ales în propria existență, ca Fiu al Omului.

Viața omului simplu din lumea Israelului este un exemplu de sacrificiu, în primul rând prin sărăcia şi traiul auster pe care-l duc evreii, şi mai ales pescarii, dintre care Iisus îşi alege apostolii, între săraci şi bogați este o prăpastie: sacrificiul primilor îi duce în sânul lui Avraam, în timp ce bogații ajung în iad. În acest sens, pilduitor este şi cazul bogatului căruia i-a rodit țarina şi care nu sacrifica nimic, acumulând, în opoziție cu văduva săracă, ce-şi da şi ultimul bănuț pentru cei nevoiaşi. Un alt exemplu de sacrificiu este cel al păcătoşilor care-şi

recunosc greşelile şi se pocăiesc, renunțând la păcatul lor, ca Maria Magdalena, care se mântuie în acest fel. Alții renunță la viața uşoară şi îşi împart averea săracilor, ca unii vameşi; sacrificiul lor implica nu numai renunțare, ci şi dăruire. O pildă de dăruire este samariteanul milostiv, sau femeia care-I spală picioarele lui Iisus cu mir scump. Cea mai puternică dovadă de sacrificiu a omului este alinarea suferinței. Dar este orice fel de suferință un sacrificiu care să atragă mila divină şi vindecarea? Sigur că nu. Numai acele suferințe care-şi pun nădejdea în Dumnezeu şi cred în puterea Lui devin răscumpărătoare. De câte ori nu spune Iisus: „Mergi în pace, credința ta te-a mântuit"? Oricare ar fi pricina suferinței, ea nu devine act sacrificial, şi deci vindecător, decât în măsura în care este o expiere recunoscută şi închinată lui Dumnezeu. Este evident, aşa cum se va vedea din exemplul Său suprem, că suferința este un prilej, poate unic pentru om, de a-şi da seama de zădărnicia vieții materiale şi de necesitatea vieții spirituale, pentru a sacrifica una pentru cealaltă. În acest mod, suferința devine un mijloc de trezire spirituală; aşa înțeleasă, ea se preface în suport de mântuire.

Suferința poate fi însă şi consecința unei transgresiuni care, neispăşită, se poate transforma în damnare, mai ales atunci când, răsturnând sensul sacrificial, ea se preface în *sacrilegiu*, ca şi lipsa de suferință şi înlocuirea ei cu plăcerea, sau cu orice alt viciu.

Împotriva sacrilegiului, Iisus are cuvinte de condamnare, mergând până la amenințări profetice, ca acelea împotriva cărturarilor şi fariseilor, mergând până la imprecațiuni colective împotriva unor cetăți (Horazim) şi culminând cu pedepsirea Ierusalimului, care, de altfel, se pedepseşte singur prin faptele sale nelegiuite şi sacrilege, mergând până la uciderea lui Iisus. Căci, dacă suferința dublată de credință şi transformată astfel în

sacrificiu mântuieşte, sacrilegiul damnează, fiind opera satanei.

Poate părea curios, dar ni se pare că două din poruncile lui Iisus conținute în rugăciunea sacerdotală nu sunt altceva decât sacrificii ascunse, dar sacrificii sfințitoare în cel mai înalt grad. Unul se referă la *iubire*, pe care Iisus o defineşte astfel: „Să vă iubiți unii pe alții, cum v-am iubit Eu pe voi" (In. 15,12). Nu e vorba de iubirea oarecum egoistă cerută în Legea Veche („Să-l iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți"), ci de o dăruire totală a iubirii către aproapele, aşa cum totală este dăruirea lui Iisus către oameni. Iubirea devine sacrificiu al întregii ființe, dată aproapelui după modelul sacrificiului divin. În acest sens, iubirea este o sacrificare a eului pe altarul binelui, este o sanctificare.

Celălalt sacrificiu cerut de Iisus este *cunoaşterea*: „Şi viața veşnică este aceasta: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis Tu" (In 17,3). Este cunoaşterea pentru viața veşnică, sacrificarea oricărui alt fel de cunoaştere pentru a-ți dărui cunoaşterea lui Dumnezeu. În acest sens, cunoaşterea este o asceză care se transformă în dăruire. Este renunțarea la ignoranță pentru suprema afirmare a binelui. Este o golire de toate, afară de Numele divin. Este o apofază a ascezei.

Cea mai puternică şi mai exemplară pildă de sacrificiu este însă chiar *viața lui Iisus*, care de la naştere la moarte este un şir de acte sacrificiale, de renunțare şi dăruire, de consacrare şi de sfințenie. Începând cu naşterea Sa, Iisus manifestă o totală smerenie (*kenoză*), ca Fiu al Omului născându-se în exil şi într-un staul, între un bou şi un măgar. Acestui aspect sacrificial de totală renunțare la orice glorie pământească îi răspunde însă slava cerească, prin glasul lui Dumnezeu. Naşterea lui Iisus este, în fond, o pildă vie a ceea ce implică sacrificiul, care este

in extremis o totală dăruire pământească, pentru a primi supremul dar ceresc, smerenia contra sfințire. Între aceşti doi poli se va desfăşura întreaga existență a lui Iisus. Imediat după naştere, copilul fuge în exil cu părinții, suportând prigoana ca ultimul dintre muritori, o prigoană care se dublează cu uciderea pruncilor, făcând ca sacrificiul lui Iisus să fie şi al omenirii. Răspunsul la această sacrificare în masă, la acest genocid, va veni însă mai târziu, când Iisus va binecuvânta pe cei mici: „Lăsați copiii să vină la Mine!"

Acelaşi complementarism îl întâlnim la botez, când Iisus primeşte botezul de la un om. Ioan Botezătorul, dar este asistat de Sfânta Treime. El este botezat cu apă. dar el va boteza cu foc şi cu duh sfânt. Ca să nu mai spunem că Ioan îşi va sacrifica viața, dar va deveni „prietenul mirelui". El este, în fond, primul martir care primeşte sfințirea ca răspuns pentru jertfa supremă.

Şi astfel sacrificiile lui Iisus vor continua de-a lungul întregii Sale vieți. Retragerea în pustiu timp de 40 de zile este o asceză sacrificială care-L va pregăti să lupte cu ispitele demonului şi să le învingă, dovedindu-se încă o dată că nici o renunțare omenească nu este fără un răspuns din partea cerului. Tot de un sacrificiu e vorba şi atunci când Iisus se desparte şi de rudele Sale pentru a-şi închina viața misiunii Lui spirituale, lucrul pe care-l vor face şi apostolii, care-şi vor părăsi pescuitul pentru a-L urma pe Iisus şi a deveni pescari de oameni. Tot de sacrificiu e vorba ori de câte ori Iisus este batjocorit de farisei şi de mulțimi, fiind amenințat cu moartea. Ca răspuns la această totală umilire, Tatăl îl va înconjura cu slava Sa increată la Schimbarea la Față. Şi nu e tot un sacrificiu întristarea lui Iisus la moartea lui Lazăr, când El a plâns, dăruindu-i prietenului Său „jertfa lacrimilor", înainte de a-L învia? Jertfă care avea să se transforme în glorie a doua zi, la intrarea în Ierusalim. Iată cum

de-a lungul întregii Sale vieți publice Iisus face, direct sau indirect, elogiul sacrificiului, răspunzând la orice renunțare cu un dar aducător de fericire.

Desigur însă că sacrificiul suprem al lui Iisus ca Fiu al Omului se petrece în Săptămâna Patimilor, fiind urmat de sfințirea supremă care este Învierea, desăvârşită după 40 de zile de Înălțarea la cer ca Fiu al lui Dumnezeu. *Patimile* lui Iisus sunt anunțate de El însuşi de trei ori, marcând cei trei ani ai propovăduirii Sale, înainte de a avea loc. Este o profeție sugerată, de altfel, şi de alte parabole sau coevenimente (semnul lui Iuda etc.), care atunci când se va împlini va marca cu adevărat sacrificiul ca maximă kenoză a Fiului lui Dumnezeu, ca de pildă sărăcia cu duhul a Fiului Omului. Chiar în Săptămâna Patimilor, sacrificiul lui Iisus se manifestă pe trei trepte, marcate de spălarea picioarelor apostolilor, de instituirea Cinei de Taină şi de patimile şi moartea Lui. Un gest de umilitate sacrificială, un act ritual de instituire sacramentală a transformării pâinii şi vinului în euharistie şi, în sfârşit, sacrificiul suprem al vieții în moarte ca transfigurare în viața veşnică prin Înviere. Şi aceasta cu atât mai mult, cu cât nu e vorba numai de un sacrificiu cu eficacitate limitată, personală, ci de unul care va mântui toată lumea. Nu vom insista asupra acestui eveniment unic, pe care s-a întemeiat viitorul creştinismului şi al omenirii, situând sacrificiul în centrul oricărei existențe umane, cu sau chiar fără voia noastră. De la crearea lumii nu a mai avut loc un act atât de covârşitor, care să anuleze sacrilegiul primului Adam prin sacrificiul lui Hristos ca noul Adam, redând omului libertatea de a se întoarce în paradis.

Dar va dori lumea într-adevăr să se salveze? Va înțelege omenirea, până la urmă, extraordinara posibilitate pe care sacrificiul lui Hristos i-a oferit-o, de a recâştiga viața veşnică? Iisus însuşi pare să sugereze profetic

dificultățile mântuirii atunci când, în timpul Cinei celei de Taină, îi întinde bucățica de pâine lui Iuda, ca un fel de îngăduință pentru a face ceea ce e de făcut (In. 13,26). Iar la sfârşitul Cinei, tot Iisus spune apostolilor: „Nu voi mai vorbi mult cu voi, căci vine stăpânul lumii acesteia. El nu are nimic în Mine" (In. 14,30). Şi, într-adevăr, el nu are nimic în Iisus, dar are mult, chiar prea mult, în om şi în lume. Va depinde, aşadar, de om dacă sacrificiul se va transforma în sfințire sau va degenera în sacrilegiu.

***

Înainte de a urmări cursul sacrificiului în lumea post-creştină, să revenim puțin asupra unui alt aspect al acțiunii lui Iisus din timpul vieții Sale: acela de *resacralizare*, de *reconsacrare* a lumii şi a cosmosului. Această resacralizare era necesară, pentru că, odată cu căderea din rai, a fost blestemat nu numai omul, ci şi pământul lucrărilor sale. Decadența omului a atras şi degenerarea cosmosului, a naturii, aşa încât potopul a distrus viața pe pământ, germenii ei fiind salvați odată cu omenirea în corabia lui Noe. În noua eră începută, legământul încheiat de Dumnezeu şi om s-a răsfrânt şi asupra naturii, căci curcubeul a însemnat nu numai restabilirea legăturii om-Dumnezeu, ci şi a legăturii pământ-cer. Dar procesul reînceput al degradării omenirii prin neglijarea sacrificiului a dus din nou la împuținarea naturii şi la golirea ei de semnificație simbolică. Nu s-a produs o pierdere a simbolului, care e intrinsec creației, ci mai curând o sărăcire şi o ascundere a lui. Revelația lui Hristos, a însemnat, aşadar, nu numai o nouă posibilitate de sanctificare pentru om, ci şi o nouă reafirmare a sacralității naturii. Dacă înainte această sacralizare era semnificată de simbolurile duhurilor care populau elementele diferitelor mituri, până la zeii universului spiritual, odată cu venirea lui Iisus,

simbolurile creației sunt revigorate prin propovăduirea doctrinei creştine. Şi aceasta începând chiar cu realitatea supremă a creştinismului, cu Sfânta Treime, care se reflectă în unele simboluri, care ia ca suport multe realități ale naturii pentru sfințirea omenirii, ca teofanii, ca epifanii încărcate de simbol.

Cele două realități superioare ale cosmosului sunt sunetul şi lumina. Ele sunt reafirmate de Iisus ca Logos-Cuvânt şi ca Lumină. O afirmă Ioan la începutul Evangheliei sale, dar o spune şi Iisus în cursul propovăduirii Sale: „Omul nu trăieşte numai cu pâine, ci şi cu Cuvântul lui Dumnezeu" (Mt. 4,4), sau „Eu sunt lumina lumii" (In 8,12). Dar sunt şi alte făpturi şi elemente ale naturii care-L simbolizează pe Iisus. Pe unele le anunță chiar El, spunând: „Eu sunt pâinea vieții" (In. 6,35) sau „Eu sunt adevărata viață" (In. 15,1), care vor deveni ulterior suportul euharistic. Ioan Botezătorul afirmă despre Iisus: „Iată mielul lui Dumnezeu" (In. 1,29), iar mai târziu Iisus va fi simbolizat de peşte (cu nume apropiat, Ichtios) sau de pelican, sau chiar de fenix. Tatăl, care nu are chip văzut, apare în Evanghelii prin Cuvântul Său la Naştere, la Botez, la Intrarea în Ierusalim, în timp ce Sfântul Duh apare ca porumbel la Botez şi ca limbi de foc la Pogorârea Sfântului Duh.

Înainte de a merge mai departe, trebuie însă să spunem că *simbolul* nu e o convenție sau fantezie, nici măcar o alegorie sau o metaforă, ci este o realitate, exprimată însă voalat, pentru că sunt adevăruri care nu pot fi exprimate discursiv, ci indirect şi fulgurant prin simbol. Lucrul e posibil tocmai pentru că fiecare făptură sau element din creație are în el ceva divin, care urcă şi coboară în semnificație din adâncul pământului până în slava cerului. Şi chiar dacă teologia creştină a lăsat oarecum în umbră semnificațiile simbolice ale cosmosului, ele încep să fie reafirmate cu putere de

unii teologi contemporani, cum este A. Schmemann, din care citãm: „Orice act simbolic este simbolic tocmai pentru că relevează realitatea, dimensiunea ei cea mai adâncă şi inefabilă, cu care comunicăm prin intermediul ritualurilor (...). Creație, cădere şi răscumpărare, viață şi moarte, înviere şi viață veşnică: toate dimensiunile esențiale, întreg conținutul credinței creştine sunt astfel reunite în interdependența lor internă prin acest singur simbol (al apei); este, într-adevăr, semnificația inițiatică şi esențială a acestui simbol, dar şi toată forța ei - faptul că reface (*symbolon* în greacă vine de la verbul *symballo* - a regrupa a reuni) ceea ce era fărâmițat, dislocat, mutilat."[21] Ceea ce spune Schmemann despre apă se poate afirma despre toate elementele şi despre întreg cosmosul. În continuare, vom scoate în relief doar semnificația simbolică a unor făpturi şi elemente din natură, aşa cum sunt relevate chiar de Iisus în Evanghelii.

Poate cea mai generală şi mai simbolică afirmație o face Iisus când spune: „Eu vă spun să nu juraţi nicidecum, nici pe cer, fiindcă este tronul lui Dumnezeu, nici pe pământ, fiindcă este aşternut la picioarele Lui, nici pe Ierusalim, fiindcă este cetatea marelui împărat" (Mt. 5,34-35). Cerul, pământul şi locuitorii lui, întreg cosmosul sunt, aşadar, simboluri ale prezenței lui Dumnezeu. Îngerii din ceruri sunt simbolizați de păsări, despre care Iisus spune: „Uitați-vă la păsările cerului: ele nici nu seamănă, nici nu seceră şi nici nu strâng nimic în grânare, şi totuşi Tatăl vostru din ceruri le hrăneşte" (Mt. 6,26). Şi, mai departe, afirmă despre flori: „Uitați-vă cu băgare de seamă cum cresc crinii de pe câmp: ei nici nu torc, nici nu țes; totuşi, vă spun că nici chiar Solomon, în toată slava lui, nu s-a îmbrăcat ca unul din ei" (Mt. 6,28). Întreaga natură are astfel viață şi frumusețe de

21 A. Schmemann, *Din Apă şi din Duh*, tr. Pr. Ion Buga, Bucureşti, Symbol, 1992.

la Dumnezeu, pe care-L slăveşte în felul ei simbolic. Chiar şi demonii îşi au simbolurile lor, începând de la întunericul cel mai din afară, continuând cu animale socotite impure ca porcul şi măgarul, şi până la şarpe, al cărui simbolism este atât de complex, încât urcă din infern până la ceruri, putând să-L simbolizeze chiar şi pe Iisus răstignit. „Şi, după cum a înălțat Moise şarpele în pustie, tot aşa trebuie să fie înălțat şi Fiul Omului..." (In. 3,14)

Să nu uităm, apoi, că evangheliştii înşişi, preluând o viziune a lui Iezechiel, deci o inspirație celestă, sunt simbolizați de animale: Ioan de vultur, Marcu de leu, Luca de taur şi Matei de bărbat.

Trecând la cele patru elemente, care în cosmologia antică constituiau suportul creației[22], ele apar drept simbolice în cel mai înalt grad. Am amintit mai înainte apa în definirea simbolică a lui A. Schmemann, mai ales ca apa purificatoare şi sfințitoare a botezului. Dar Iisus însuşi vorbeşte de o apă vie, pe care o dă samaritencei la puțul lui Iacob: „Dacă tu ai fi cunoscut darul lui Dumnezeu şi cine este Cel ce-ți zice: „dă-Mi să beau", tu singură ai fi cerut să bei şi El ți-ar fi dat apa vie" (In. 4,10) Apa vie ca dar al lui Dumnezeu, ca răspuns la cererea sacrificială a omului.

Complementar cu apa este focul. Şi dacă Ioan boteza cu apa substanțială, Iisus va boteza cu Duhul Sfânt şi cu foc (Mt. 3,11), iar la Rusalii Duhul Sfânt va coborî peste ucenici ca limbi de foc, ca lumină increată. Evident că focul are şi un simbolism negativ, pe lângă cel sfințitor, esențial. El se manifestă în toată puterea lui distrugătoare la Apocalipsă. Este focul gheenei de care pomeneşte Iisus. Aerul, ca element subtil, intervine nu numai în propagarea cuvântului, dar intră în compunerea

22 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tr. Pr. D. Fecioru, Bucureşti, Scriptură, 1991.

văzduhului prin care zboară păsările cerului, simbol angelic. Dar vântul este şi furtuna pe care o ceartă Iisus, ca să salveze corabia apostolilor (Mt. 8,26).

În sfârşit, pământul este suportul substanțial al creației şi al vieții. Este simbolul lumii în care sămânța divină cade, încolțeşte şi dă roade, aşa cum este şi un simbol al sufletului omenesc, cu cele patru posibilități arătate de parabola semănătorului.

Şi poate că nu e prilej mai nimerit să încheiem acest excurs prin lumea simbolurilor, care alcătuiesc în fond toată creația, legând pământul de cer şi sacralizând-o, decât citând spusele lui Iisus cu ocazia acestei parabole: „Ucenicii s-au apropiat de El şi I-au zis: De ce le vorbeşti în pilde? Iisus le-a răspuns: Pentru că vouă v-a fost dat să cunoaşteți tainele Împărăției cerurilor, iar lor nu le-a fost dat" (Mt. 13,10). Parabola este un simbol şi simbolul este taină. Toată creația este simbol. Cele şapte parabole ale semănătorului sunt simboluri ale Împărăției ca *imago mundi*. „Iisus a spus noroadelor toate aceste lucruri în pilde; şi nu le vorbea deloc fără pildă, ca să se împlinească ce fusese vestit prin prorocul, care zice: „Voi vorbi în pilde, voi spune lucruri ascunse de la facerea lumii" (Mt. 13,35).

Aşadar, ultimul aspect, şi nu cel mai mic, al sacrificiului ca sacralitate, este caracterul simbolic al creației şi, ca un corolar, sensul tainic al limbajului simbolic. Simbolul este pecetea lui Dumnezeu în creație, este urma picioarelor Lui (*vestigium pedi*), iar simbolul, ca bază a ritualului, este una din căile de parcurs pentru a-L urma pe Iisus.

Cine are urechi de auzit...

***

Lumea profană, împinsă de *Princeps hujus mundi*, s-a opus permanent lui Iisus, ducându-L la moarte, încercând în acest fel să distrugă orice posibilitate de salvare a omenirii. Dar tocmai acest act distructiv al demonului a fost transformat în act mântuitor şi creator de Hristos prin sacrificiul Său. Aceasta e suprema semnificație a sacrificiului ca posibilitate de transmutare a jertfei în act sacru salvator. În ce măsură lumea creştină a înțeles actul pilduitor al Mântuitorului, vom încerca să spunem în continuare.

În primele secole creştine, odată cu pogorârea Duhului Sfânt, care a sfințit pe ucenici, şi prin ei lumea, cu harul divin, mulți oameni au imitat gestul lui Iisus, transformând prigoana demonului în sacrificiu total: moartea martirică. Alt aspect al sacrificiului la începuturile creştinismului a fost înțeles şi urmat de mulți Părinți ai pustiei, care au dus asceza şi rugăciunea până la limita vieții, realizând încă din această existență Împărăția cerurilor. În sfârşit, chiar Părinții care nu au împins aşa departe jertfa şi-au sacrificat totuşi existența, luptând pentru creştinism, apărându-l împotriva ereziilor instigate de demon, sau contribuind, prin cunoaşterea şi iubirea lui Hristos, la statornicirea dogmelor întemeietoare ale noii religii. În acelaşi timp, s-a elaborat ritualul major al liturghiei, care nu e altceva decât simbolul real al sacrificiului lui Iisus prin euharistie, care dă omului posibilitatea să se purifice şi să se sfințească prin cuminecarea cu trupul şi sângele lui Hristos în cadrul Bisericii creştine. Viața zilnică, însă, a creştinilor din primele secole se desfăşura într-un univers sacralizat, încă virgin şi plin de semnificație, în care omul şi-a înscris lucrările sale creatoare pe diferite niveluri, după talentul primit de fiecare de la Creator. Chiar războaiele, de multe ori fratricide, aveau un

caracter sacru, fiind războaie sfințite, pentru apărarea credinței şi întărirea Bisericii, jertfa celor căzuți în aceste războaie fiind un sacrificiu martiric, mântuitor.

Aşadar, omenirea, sau o parte a ei, a continuat să trăiască secole de-a rândul într-o lume sacralizată, în lumina Învierii lui Hristos şi a pogorârii harului, punând în centrul vieții sale sacrificiul sub toate formele lui. Căci nu există sacru fără sacrificiu (ceea ce e un truism exprimat chiar de termenul *sacrum facere*), aşa cum nu există sacru fără simbol. Omul şi cosmosul conviețuiau în armonie, cu toate dezechilibrele parțiale, care contribuiau însă la echilibrul general. Dar stăpânitorul acestei lumi n-a stat pasiv în acest prim mileniu al creştinismului, şi cu atât mai mult în mileniul următor. El a lucrat încet, dar perseverent (*perseverare diabolicum*) la desacralizarea lumii, la extinderea gândirii şi activității profane pe plan spiritual. În această lume desacralizată, sacrificiul s-a împuținat şi s-a degradat, ajungând până la opusul său, până la sacrilegiu. Şi, fără sacrificiu, înțeles şi asumat ca atare, sacrificiu care este sursa vieții spirituale, omenirea a început să se usuce şi să-şi piardă vigoarea sufletească.

Într-o primă etapă, sacrificiul a degenerat şi şi-a schimbat caracterul. Din comunicare între om şi cer, pe verticală, a devenit doar un *schimb* între oameni: îți dau, ca să-mi dai. Cel mult dacă acest comerț a îmbrăcat aspecte filantropice, caracterul sacru fiind înlocuit de unul moral, şi acesta nu întotdeauna dezinteresat. O falsă generozitate a început să anime omenirea, care nu mai provine din milă, deci din iubire, ci este de multe ori expresia unui egoism care încearcă să-şi liniştească conştiința, să-şi susțină interesul material şi social.

Suferința continuă să existe în omenire şi chiar s-a extins, dar a dispărut rolul ei purificator, fiind considerată un accident nedorit şi nu un sacrificiu cathartic. La limită, moartea a fost îndepărtată până la uitare, pentru a nu

tulbura confortul şi plăcerea. Tot ce înseamnă sacrificiu este desconsiderat, iar amintirea numelui divin este doar o formă de expresie automată.

Dintr-o renunțare liber acceptată la planul profan pentru a avea acces la planul divin, sacrificiul a devenit doar o pierdere de substanță forțată de destin. Odată cu invadarea profanului, sacrificiul a devenit o jertfă impusă de necesitățile şi vicisitudinile vieții, care îi mai aduce aminte omului uitător că există durere şi moarte. Pe cât posibil, sacrificiul trebuie deci evitat, pentru a menține euforia iluzorie a vieții obişnuite.

În sfârşit, acțiunea sfințitoare a ritualurilor a rămas efectivă doar în cadrul Tainelor Bisericii, dar tot mai puțini oameni recurg la ea, pentru că tot mai puțini cred în ritualuri. Cred tot mai puțini, pentru că scientismul şi neospiritualismul au distrus credința, dar şi pentru că tot mai puțini înțeleg semnificația şi eficacitatea pildelor evanghelice, şi deci a simbolurilor, care sunt însăşi chintesența existențială a sacrului. S-a ajuns astfel la situația pe care Iisus a profetizat-o când a spus: „De aceea le vorbesc în pilde, că văzând nu văd şi auzind nu aud, nici nu înțeleg" (Mt. 13,13). Ignoranța a pus stăpânire pe umanitate şi lipsa sacrificiului a transformat existența într-o agitație fără sens, supusă destrămării şi damnării.

Şi totuşi, sacrificiul lui Iisus nu putea să fie fără rost, nu putea să dispară. Şi n-a dispărut. El stă în centrul liturghiei prin care orice credincios se poate sfinți. Să nu neglijăm acest fapt şi mai ales să nu-l uităm. „Să luăm aminte, sfânta jertfă în pace a o aduce..."

CAPITOLUL IV
OMUL SFINȚIT

Omul sacrificial este un om a cărui existență este permanent amenințată de adversitățile răului cărora el li se opune, aşa cum s-a văzut, prin rugăciune, asceză şi sacrificiu, îndreptându-se astfel spre Dumnezeu, singurul care îl poate apăra şi salva. Dacă sacrificiul este cel care marchează existența omului căzut în căutarea paradisului pierdut, aceasta se datoreşte nu numai faptului că el înseamnă renunțarea la viața profană, ci şi reconstituirea unei existențe apropiate de cea paradisiacă, prin resacralizarea tuturor gândurilor, simțurilor şi actelor sale. Această resacralizare este însă ea suficientă pentru a asigura viața veşnică? Rugăciunea, asceza şi sacrificiul par mai curând doar o pregătire pentru a putea intra prin poarta strâmtă şi a regăsi în rai pe omul care a fost la începuturi şi a cărui amintire o mai păstrează încă. Este o treaptă nouă, pe care omul o poate urca prin cunoaştere, iubire şi nădejde, care, împreună cu credința atotîncepătoare, constituie căile ultime spre realizarea omului mântuit, a omului sfințit.

1. CUNOAŞTERE ŞI CONTEMPLAȚIE

Doctrina creştină, revelată prin cuvântul lui Iisus şi transmisă nouă prin cele patru Evanghelii, este o doctrină completă. Între această doctrină şi oameni se interpune însă înțelegerea noastră, care nu poate fi deplină nici în amploare, nici în înălțime, decât printr-o cunoaştere

care să adâncească perspectiva duhului şi să ducă mai departe roadele rugăciunii, ale ascezei şi ale sacrificiului. Apostolii, deşi au trăit experiența vieții alături de Iisus, au simțit nevoia, după Înălțarea la cer şi Pogorârea Duhului Sfânt, care le-a deschis mințile, să încerce să explice şi să comenteze învățătura lui Iisus, care le spusese categoric: „Căci nimic nu este ascuns care nu va fi descoperit, şi nimic tăinuit care nu va fi cunoscut" (Mt. 10,26). Cu atât mai mult a simțit această nevoie providențială Apostolul Pavel, care nu l-a cunoscut în viață pe Iisus şi a încercat în epistolele sale să pună bazele dogmaticii şi vieții creştine, pe care Sfinții Părinți au completat-o ulterior şi au statornicit-o, cu discernământ şi dreaptă socotință, împotriva ereziilor care au încercat să o deturneze de la scopul ei principal: cunoaşterea lui Dumnezeu.

Dar rugăciunea, asceza şi sacrificiul nu pot fi practicate fără acel minimum de credință pe care-l descoperă duhul lui Dumnezeu din noi, aşa cum nici cunoaşterea nu poate urca spre contemplativitate fără aceeaşi credință în atotputernicia divină. Credința este acel grăunte de muştar de care vorbeşte Iisus, din care creşte până la cer copacul sfințirii noastre. „Orice facultate presupune într-adevăr principii originare, care nu pot fi intuite decât printr-un act de credință şi care singure îngăduie înțelegerea intelectuală. Aşadar, oricine vrea să cunoască trebuie să plece de la credință, fără de care nu este posibilă nici o urcare spre adevăr. Isaia spune: «Dacă nu credeți, nu veți înțelege» (VII, 9)". „Credința cuprinde în sine orice înțelegere şi cunoaşterea este dezvoltarea credinței..." (Nicolas de Cues, *De docta ignorancia*).

a. Credință și cunoaștere

Desigur, omul nu se poate desprinde de omul căzut şi nu poate începe apropierea de Dumnezeu decât dacă în el s-a trezit credința în puterea rugăciunii, a ascezei şi

a sacrificiului. Vorbim de trezire, pentru că un germene de credință există în fiecare om, căci în fiecare stă de veghe de la naşterea lui, dacă nu chiar dinainte, chipul lui Dumnezeu, care e temeiul credinței. Uitarea acestui chip sau profanarea lui sub ispita răului duce însă la obnubilarea credinței în omul căzut. Trezirea ei este condiția primordială, fără de care nici o cale spirituală nu poate începe şi nu poate înainta. Credința e pământul bun din parabola semănătorului, în care germenele duhului aşteaptă prilejul (*kairos*) să încolțească şi să rodească. Şi această trezire are loc atunci când Providența ne încălzeşte şi ne luminează, când ne atinge aripa harului ceresc în circumstanțe din cele mai nebănuite, căci prilejuri pentru această trezire nu pot lipsi din viața nimănui, cu condiția să nu fie respinse, fiindcă nimic nu se poate face împotriva libertății omului de a alege, de a primi darul sau de a-l refuza. E suficientă de multe ori o simplă *întrebare* asupra sensului existenței, pentru ca să se trezească gândul spre absolut, credința într-un transcendent inefabil, înlăturând fie şi pentru o clipă ignoranța, clipă ce se poate transforma însă în permanență. Alteori, dezgustul şi sațietatea unor *patimi* pot întoarce fața omului spre cer, trezind credința în posibilitatea unui altceva, mai transparent şi mai pur. De cele mai multe ori, însă, *suferința* poate fi prilejul ieşirii la suprafață a credinței împotmolite în iluzia existenței. Sunt întâlniri benefice care ne pot deschide poarta credinței, aşa cum singurătatea poate fi uneori o poartă spre adâncurile sufletului unde zace grăuntele credinței. Sub forma încrederii, nici o lucrare umană nu are sorți de izbândă fără credința în realizarea țelului propus. Şi atunci când această lucrare e dusă până la limită, până în pânzele albe, cum se spune, nu se poate ca limita să nu devină transparentă şi să nu se întrevadă dincolo credința în altceva, în chipul suprem al Ființei.

La început (*in principio*) a fost Cuvântul. Dar cuvântul nu s-ar fi făcut trup, n-ar fi devenit creație dacă Dumnezeu însuşi n-ar fi fost încredințat că ceea ce face este bine şi frumos (*Kalon*) (Fac. 1,10). Dumnezeu a gândit lumea prin cuvânt, a făcut-o din Iubire, dar având Credința că ceea ce face este bine. În limba latină, cuvântul *credo* are în el, pe lângă radicalul *a cr* -a face, a crea şi radicalul *do* - a dărui. Lumea a fost făcută de Dumnezeu cu iubire şi dăruire, dar şi cu credință. S-ar putea spune, aşadar, parafrazându-l pe evanghelistul Ioan, la început a fost credința prin care toate s-au făcut. Cu atât mai mult, cu cât acelaşi evanghelist spune mai departe: „Tuturor celor care L-au primit, adică celor ce *cred* în Numele Lui, le-a dat puterea să se facă fii ai lui Dumnezeu" (In. 1,12). Numele divin devine astfel punctul de convergență în Dumnezeu prin credință.

Primilor oameni le-a lipsit încrederea în spusele Domnului şi de aceea au căzut pradă ispitirii diavolului. Credința le-ar fi dat dreapta cunoaştere, încredințarea în puterea divină şi, ca urmare, puterea de a rezista ispitei. Ştiința fără credință este supusă greşelii. „*Crede ut intelligam*", va spune mai târziu un gânditor apusean (Sfântul Anselm). Eva, şi cu ea şi Adam, nu au înțeles ce se întâmpla cu ei, pentru că au uitat credința. Când li s-au deschis ochii şi şi-au dat seama că au greşit, era prea târziu; şi aşa s-au trezit din somnul cunoaşterii şi al credinței căzuți pe pământ.

Prin păcat, omul şi-a pierdut asemănarea cu Dumnezeu, dar n-a pierdut chipul Lui. Amintirea acestui chip i-a dat mai departe credința că va putea recâştiga paradisul. Credința i-a dat puterea să aştepte şi să nădăjduiască în regăsirea armoniei din rai. Primul om căruia Dumnezeu i-a dat explicit această nădejde, după potop, a fost Avraam, căruia i-a făgăduit urmaşi, asigurând deci continuitatea unei tradiții care începea

cu el. Este şi primul om cu care Dumnezeu a făcut legământ în numele credinței. „Şi a *crezut* Avraam pe Domnul şi i s-a socotit aceasta ca *dreptate*" (Fac. 15,6). Prin credință, în acelaşi timp încredințare, fidelitate şi încredere în cuvântul lui Dumnezeu şi în făgăduința Lui, Avraam răscumpără greşeala de neîncredere a lui Adam şi capătă dreptatea, care este şi pace, şi dreaptă cumpănire, şi armonie, deschizându-i-se din nou poarta raiului. Iisus va reaminti acest lucru fariseilor, când va spune: „Voi lăsați nefăcute cele mai însemnate lucruri ale Legii: dreptatea, mila şi credința; pe acestea trebuie să le faceți şi pe celelalte să nu le lăsați" (Mt. 23,23). Forța ascensională a credinței restabileşte legătura dreaptă a omului cu Dumnezeu, verticalitatea lui. Iisus adaugă şi iubirea, sub forma milei.

Acest legământ al lui Dumnezeu cu Avraam prin credință este luat ca temei şi prin Iisus în Legea Nouă. „...Dar acum s-a arătat *dreptatea* lui Dumnezeu dincolo de Lege, mărturisită de Lege şi proroci. Dar dreptatea lui Dumnezeu vine prin *credința* în Iisus Hristos pentru toți şi peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire..." (Rom. 3,22). „...Pentru că Avraam şi semința lui nu prin Lege au primit făgăduința că vor moşteni lumea, ci prin dreptatea cea prin credință" (Rom. 4,13). „... Deci, fiind îndreptați prin credință, avem pace cu Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos" (Rom. 5,1). Această întemeiere pe credință, dreptate şi pace este atât de puternică, încât pe ele s-a ridicat Biserica creştină. Ea a prilejuit nu numai numeroase comentarii patristice, ci şi unele devieri de la dreapta credință, cum a fost aceea a lui Luther, care socotea că omul se poate mântui, indiferent de faptele sale, exclusiv prin credință (*sola fide*). Ceea ce e evident greşit, căci credința e necesară pentru mântuire, dar nu şi suficientă. Iisus i-a adăugat iubirea şi cunoaşterea, toate încununate de har.

Credința este, aşadar, darul făcut de Dumnezeu omului pentru a-I putea recunoaşte Chipul şi Numele. Ea porneşte dinlăuntru şi urcă spre cer, cu mai mare sau mai mică intensitate, după puterea fiecăruia. Ne naştem cu ea, o purtăm în noi, o putem spori sau o putem uita, dar n-o pierdem şi o putem trezi din somnolență, fie şi în ceasul al unsprezecelea, pe patul de moarte sau de suferință. Ea ne susține chiar când nu ne dăm seama, chiar atunci când o negăm. Credința este simțul nostru de orientare spre Dumnezeu, acela care le atrage pe toate celelalte, le însumează şi le potențează, îndreptându-le spre înălțimi. De cele mai multe ori o risipim pe orizontala vieții cotidiene, diminuându-i forța, diluând-o în ceea ce se cheamă fidelitate, încredințare, credincioşie etc., toate aspecte bune, derivate însă dintr-o credință care şi-a pierdut verticalitatea, dar care şi-o poate regăsi dacă toate aceste aspecte sunt centrate în inima noastră. Atunci credința devine o oglindă care focalizează chipul divin, încălzindu-l în noi până la incandescență. Căci este una din virtuțile credinței, cea de a spori fără măsură până la limitele umane, de unde este luată de har. Ea este, aşadar, maxima concentrare a trăirii noastre cu fața la cer; e deschiderea întregii noastre ființe, a şinei noastre spre transcendent. Ea nu are nevoie de semne ca să capete certitudini, aşa cum spune Iisus apostolului Toma: „Fericiți cei ce n-au văzut şi au crezut" (In. 20,29). Căci credința e un nesecat izvor dătător de apă vie, care ne poate inunda benefic dincolo de orice limită: *credo quia absurdum*, cum spuneau medievalii.

Prima manifestare a credinței o întâlnim în *Noul Testament* la Fecioara Maria, în momentul Bunei Vestiri. Uimirea o tulbură, o copleşeşte, dar ea primeşte vestea cu credință şi supunere, căci are o mare credință, e smerită. Prin credință luăm contact cu miracolul, şi tot prin ea ne ancorăm existența în cele duhovniceşti, ne înfigem

rădăcinile în cer. Maria este un model de credință simplă, dar indestructibilă, care nu cere, nu întreabă, ci doar ascultă, se supune şi suferă, transformând în inimă totul în înțelepciune (*sophia*). Ea este credința care transfigurează, în tăcere, prin iubire.

Dar credința puternică nu este numai simțitoare, ci şi presimțitoare, profetică. Aşa se întâmplă cu Ioan Botezătorul, care ÎI aşteaptă, Îl „prevede" şi Îl propovăduieşte pe Iisus. Ioan nu-L cunoaşte, dar Îl recunoaşte pe Iisus. Credința lui poartă şi este purtată de cunoaştere: „Eu nu-L cunoşteam, dar tocmai pentru aceea am venit să botez cu apă: ca El să fie făcut cunoscut lui Israel" (In. 1,31). De aceea el stă alături de Maria la picioarele lui Iisus în icoana numită „Deisis", împreună aducând cunoaşterea şi iubirea, pentru a le dărui prinos prin credință Celui care le însumează, desăvârşindu-le.

Dacă adevărata credință se aprinde în fața miracolelor, ea nu este mai puțin receptivă în fața prezenței simple, fireşti, dar evidente a harului. Căci cum au simțit apostolii că-i cheamă Iisus şi cum L-au urmat fără ezitare, dacă nu prin credința care era în ei? Înainte de a se încredința de ceva, credința intuieşte, sesizează, presimte duhul. „Îndată ei au lăsat mrejele şi au mers după El" (Mt. 4,20). Acest „îndată" suprimă orice pas intermediar, orice judecată, orice îndoială. Numai credința surprinde imprevizibilul şi-l trăieşte... Credința e o aşteptare, care nici măcar nu cere împlinire; este îndelung răbdătoare şi încrezătoare, ca în cazul slăbănogului de 38 de ani de la Betesda. Dar când împlinirea vine, pe aripile harului, ea răsplăteşte o întreagă viață de încredere şi de nădejde, cum se întâmplă cu bătrânul Simeon, eliberând sufletul.

Pentru omul obişnuit, credința se manifestă mai ales când e pusă la încercare, în momentele de suferință, de răscruce. Toate vindecările miraculoase făcute de Iisus au fost posibile nu numai pentru că el coboară harul Lui

asupra celor suferinzi, dar şi pentru că ei cred în El cu putere. „Credința ta te-a mântuit", spune Iisus celor mai mulți dintre bolnavii vindecați. Dar nu numai rezolvarea unor crize de moment stă în puterea credinței, ci şi realizări mult mai mari. „Toate lucrurile sunt cu putință celui ce crede" (Mt. 9,13), spune Iisus tatălui copilului stăpânit de un duh mut. Credința este, deci, remediul suveran în lupta cu adversarul, cu demonul. Credința nu trebuie condiționată însă de împliniri imediate. Ea trebuie să fie încrezătoare de la început în ceea ce crede: „Orice lucru veți cere când vă rugați, să credeți că l-ați şi primit şi-l veți avea" (Mc. 11,24) încredere şi răbdare sunt cele două însoțitoare ale credinței. Credința nu e însă numai mijlocul prin care putem ieşi din capcanele existenței şi ale demonului. Ea e instrumentul principal şi primar al mântuirii, şi chiar al sfințeniei: „Nu ți-am spus că dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu?" îi spune Iisus Mariei la învierea lui Lazăr (In. 11,40). Iar în altă parte, Iisus spune ucenicilor: „...cine ascultă cuvintele Mele şi crede în Cel ce M-a trimis are viață veşnică şi nu vine la judecată, ci a trecut din moarte la viață" (In. 5,24). Iată cum credința poate arde treptele, poate realiza suprema împlinire sărind peste judecată şi intrând din viață în rândul celor aleşi.

Dacă puterea credinței este nemăsurată, şi invers, o credință insuficientă poate rata totul. „Puțin credincioasule, pentru ce te-ai îndoit?" (Mt. 14, 31), îi spune Iisus lui Petru în timpul furtunii de pe mare, repetând această mustrare în mai multe împrejurări. Credința trebuie ținută trează şi întărită, una din rugăciunile omului trebuind să se refere chiar la credință. „Cred, Doamne, ajută necredinței mele", spune tatăl copilului îndrăcit vindecat de Iisus (Mc. 9,24). Rezerva noastră de credință trebuie mereu reînnoită şi susținută de rugăciune, ambele potențându-se una pe alta. „Tot ce veți cere cu

credință," prin rugăciune, „veți primi," spune Iisus (Mt. 21,22). Credința şi rugăciunea – *lex credendi* şi *lex orandi* – sunt cele două aripi cu care inima noastră poate urca spre cer.

Credința rămâne, aşadar, temeiul fără de care nimic nu poate începe şi nu se poate înfăptui, credința e poarta noastră spre cer, e poarta strâmtă prin care, ca să poți intra şi să te poți înălța, trebuie să o porți cu tine în inima ta. Dar credința mai are nevoie şi de altceva, de un suport care s-o ajute să devină efectivă, de suportul sufletului prin *voința* de a lucra, de a înfăptui binele care întăreşte credința, o integrează în viață. Credința întăreşte voința omului spre fapta bună. Este adevărat că trebuie să ne lăsăm în voia Domnului, dar El lucrează în noi prin voința noastră liberă. Omul trebuie să fie supus față de Dumnezeu, dar activ față de creație şi de creaturi. De aceea credința trebuie să fie lucrătoare, nevoitoare, căci „Împărăția cerurilor se ia cu putere" (Mt. 11,12). Credința susținută de rugăciune şi întărită de voință forțează harul să coboare şi să consfințească faptele noastre bune. Acest trinom: *credință*, *voință*, *rugăciune* face ca puterea noastră să crească până la a deveni capabilă de miracole, aşa cum spune Iisus: „Adevărat vă spun că dacă aveți credință cât un grăunte de muştar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici acolo, şi s-ar muta; nimic nu v-ar fi cu neputință" (Mt. 17,20). Dar, pentru ca miracolul să se înfăptuiască, trebuie să avem nu numai credință în Dumnezeu, ci chiar *credința lui Dumnezeu*, aşa cum spune textul latin: Habete fidem Dei, sau cel grecesc: *Echete pistin Theou.*

Miracolul pe care-l poate înfăptui credința pentru fiecare din noi este mântuirea. Dar mântuirea, recâştigarea stării paradisiace nu este cea mai înaltă treaptă de realizare spirituală a omului, care are putința supremă de a se desăvârşi prin îndumnezeire. Pentru aceasta e

nevoie însă de exaltarea credinței prin cunoaştere şi iubire, una dându-i lumina, cealaltă căldura, fără de care sufletul nu se poate transfigura. „Şi noi am cunoscut şi am crezut dragostea pe care o are Dumnezeu către noi" (In. 4,16). Spusa Sfântului Ioan ni se pare deplină, căci ea implică, pe lângă credință, cunoaşterea şi iubirea.

b. Cunoașterea contemplativă

Doctrina creştină este în primul rând o doctrină a mântuirii, căci, cum spune Iisus – o repetăm – „Eu n-am venit să judec, ci să mântuiesc lumea" (In. 12,47). Iar calea mântuirii este, în primul rând, o cale a credinței, a faptei bune şi a iubirii. Se vorbeşte adesea, dar mult mai puțin insistent, şi de o altă cale, aceea a cunoaşterii. Vom căuta acum să scoatem în evidență tocmai prezența eminentă, dar poate mai puțin insistentă, a cunoaşterii în Evanghelii, chiar dacă această cunoaştere nu mai are curs decât în parte în creştinismul de ieri, şi mai ales în cel de astăzi. Căci Sfântul Apostol Pavel, cel care a imprimat direcțiile practice ale creştinismului, a spus: „Pentru că în parte cunoaştem şi în parte prorocim. Dar când va veni ceea ce este desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desființa. (...) Căci vedem acum ca prin oglindă, în enigmă, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu" (I Cor. 13,9-10,12). Pentru acel moment, care pentru fiecare om poate fi aici şi acum, se cuvine să fim pregătiți, să epuizăm partea noastră de cunoaştere, pentru a putea primi de sus cunoaşterea desăvârşită.

Poate primul lucru semnificativ pentru calea pe care Iisus păşeşte ca să-şi împlinească misiunea de mântuitor este modul în care I se adresează mulțimea, spunându-I *Învățătorule*. I se recunoaşte astfel în primul rând funcțiunea transmiterii unui mesaj, în principal, prin cunoaştere. Trebuie să remarcăm însă că această

funcțiune nu este aceea a unui predicator oarecare, ci are o excelență subliniată chiar de Iisus: „Voi mă numiți: învățător şi Domn, şi bine ziceți, că sunt" (In. 13,13). Această dublă denumire de învățător şi Domn (*Dominus Deus*) trebuie pusă în legătură cu dublul aspect, omenesc şi ceresc, al învățăturii lui Iisus şi al Lui însuşi, „Învățătorule" devine, aşadar, un atribut divin care nu poate fi aplicat, în Evanghelii, decât lui Iisus: „Voi să nu vă numiți rabbi, fiindcă unul singur este învățătorul vostru: Hristos" (Mt. 23,8). Dacă nici apostolii nu pot fi învățători, e limpede că funcțiunea respectivă, aplicată lui Iisus, are în ea ceva irepetabil, unic. Apostolii nu vor fi învățători, ci doar propovăduitori. Excelența învățăturii lui Iisus este recunoscută chiar şi de mulțimile neştiutoare: „...noroadele au rămas uimite de învățătura Lui, căci El îi învăța ca unul care avea putere, nu cum îi învățau cărturarii şi fariseii lor" (Mt. 7,28). Funcțiunea de învățător divin a lui Iisus Hristos este apoi recunoscută de unul din fruntaşii iudeilor, Nicodim: „Învățătorule, ştim că eşti un învățător venit de la Dumnezeu" (In. 3,2). Este o recunoaştere pe care i-o dau chiar şi cei mai declarați adversari, fariseii şi cărturarii Legii Vechi: „învățătorule, ştim că spui adevărul şi nu-ți pasă de nimeni; căci nu cauți la fața oamenilor şi înveți pe oameni calea lui Dumnezeu, în adevăr" (Mc. 12,14). Iisus nu ia seama la aparențe şi scurtciruiteză calea între om şi Dumnezeu, adevărul suprem, prin cunoaştere. De altfel, primul act public al lui Iisus, discuția cu cărturarii în templu, la 12 ani, este un act de cunoaştere (Lc. 2,45).

Dar cunoaşterea are şi reversul ei îndoielnic: nu este înțeleasă. În nenumărate rânduri Iisus spune, uneori chiar cu mânie: „Tot nu pricepeți şi tot nu înțelegeți? Aveți inima împietrită?" (Mc. 7.17). *Neînțelegerea* nu ne miră la mulțimea iudeilor, care nu aveau, desigur, capacitatea mentală, şi cu atât mai mult pe cea intelectuală (inima

împietrită) de a pătrunde o doctrină spirituală. Cel mult mulțimea crede fără să înțeleagă. Iisus îi spune samaritencei, care nu era totuşi lipsită de inteligență: „Voi vă închinați la ce nu cunoaşteți, noi ne închinăm la ce cunoaştem..." (In. 4,22). Închinarea (rugăciunea) şi cunoaşterea trebuie să meargă deci împreună, ca două aripi ale aceluiaşi zbor. Împotriva iudeilor neîncrezători, Iisus face un adevărat rechizitoriu, care merge până la originile acestei neînțelegeri: „Pentru ce nu înțelegeți vorbirea Mea? Pentru ce nu puteți asculta cuvântul Meu? Voi aveți de tată pe diavolul şi vreți să împliniți poftele tatălui vostru. El de la început a fost ucigaş şi nu a fost întru adevăr, pentru că în el nu este adevăr. Ori de câte ori spune o minciună vorbeşte din ale lui, căci este mincinos şi tatăl minciunii" (In. 8,43). Iisus ni se pare a afirma aici nu numai gravitatea neînțelegerii mesajului Său, ci şi pericolul pe care-l reprezintă demonul, nu numai prin ispita patimilor, ci mai ales prin *minciuna* sub care îşi ascunde activitatea destructivă, ignoranța devine astfel una din sursele damnării. În acest mod, chiar şi indirect, Iisus face aşadar elogiul cunoaşterii, al adevărului care poate purifica şi mântui.

Mai ciudată şi mai semnificativă este situația cărturarilor şi fariseilor care cunoşteau Legea şi o propovăduiau. La ei nu e vorba de neştiință, ci de refuzul unei învățături bazate pe alte principii decât cele vechi. Dar fariseii nu-şi mai cunoşteau cu adevărat nici legea lor, nu mai pricepeau sensul ei interior. La ei intervine o osificare a înțelegerii, o împietrire a inimii. Ei sunt oameni ai literei, şi nu ai duhului. De aici ostilitatea lor față de Iisus: „Vai de voi, învățători ai Legii! Pentru că voi ați pus mâna pe cheia cunoştinței; nici voi n-ați intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-ați împiedicat" (Lc. 11,52). Faptul e cu atât mai grav, cu cât Iisus vorbeşte aici de „cheia gnozei" (*cleida tes gnoseos*), deci a cunoaşterii celei mai înalte şi

mai ascunse. Rezultă implicit, că Iisus este Cel care va deschide poarta adevăratei cunoaşteri, a cunoaşterii interioare, ca să nu spunem esoterice. Acelaşi reproş pare să îl facă Iisus şi lui Nicodim: „Tu eşti învățătorul lui Israel şi nu pricepi aceste lucruri? Adevărat, adevărat îți spun că noi vorbim ce ştim şi mărturisim ce am văzut, dar voi nu primiți mărturia noastră" (In. 3,10). Şi aici e vorba de o cunoaştere deosebită, de o viziune (*horào*), aceea a morții şi a naşterii din nou, o a doua naştere inițiatică, din apă şi din duh.

Şi mai curioasă este neînțelegerea pe care Iisus o remarcă şi o acuză la apostolii şi ucenicii Săi: „Şi voi sunteți aşa de nepricepuți (*asynetoi* - lipsiți de judecată)? Nu înțelegeți că nimic din ce intră în om din afară nu îl poate spurca? „ (Mc. 7,18). Aici e vorba de sensul interior, simbolic al spuselor lui Iisus: „Ei n-au înțeles nimic din aceste lucruri; căci vorba Lui era ascunsă pentru ei şi ei nu pricepeau ce le spune Iisus" (Lc. 18,34). Nu poate fi pusă la îndoială credința apostolilor, deşi era uneori oscilantă. Nu se trezise încă în ei simțul misterului. Totuşi, lipsa lor de înțelegere este semnificativă pentru lipsa de capacitate intelectuală a lumii în care Iisus propovăduia, lipsă care se va accentua de-a lungul istoriei creştinismului.

Din cauza lipsei de discernământ şi de fermitate în cunoaştere, apostolii se lasă de multe ori iluzionați. „Nu ştiți ce cereți" le răspunde Iisus fiilor lui Zevedei, care voiau să stea în Împărăția cerurilor alături de Hristos (Mt. 28,22). El îi avertizează pe ucenici cu privire la sfârşitul veacurilor: „Băgați de seamă să nu vă înşele cineva... Căci va face semne mari şi minuni, până acolo încât să înşele, dacă va fi cu putință, chiar şi pe cei aleşi" (Mt. 24,4-24). Mintea omului trebuie să se transforme, ca să depăşească inteligența vicleană a demonului. Lui Petru, care, cu toată credința, nu înțelesese despre ce moarte şi înviere le vorbise Iisus, El îi spune: „înapoia

Mea, satano, tu eşti o piatră de poticnire pentru Mine. Căci gândurile tale nu sunt gândurile lui Dumnezeu, ci gânduri ale oamenilor" (Mt. 16,23). Iisus separă net cunoaşterea celor pământeşti de cunoaşterea celor cereşti, pe care apostolii o vor căpăta odată cu pogorârea Duhului Sfânt, Duh al Adevărului.

Toate aceste exemple, arătând neînțelegerea spuselor lui Iisus, ne fac să ne întrebăm mai îndeaproape de unde vine această neînțelegere. Primul motiv pare să fie incapacitatea ascultătorilor lui Iisus de a pătrunde în aspectele mai profunde ale unei doctrine care include marile probleme ale Divinității şi creației. Ei nu înțelegeau mai ales schimbarea de perspectivă a doctrinelor propovăduite, de la pământesc la ceresc şi de la exterior la interior. „Împărăția lui Dumnezeu nu vine în aşa fel încât să izbească privirile. Nu se va zice: Uite-o aici, sau uite-o acolo! Căci iată, Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Lc. 17,20). De aceea Iisus explică pe îndelete şi într-un limbaj simplu lucruri de o deosebită dificultate. „Iisus le vestea Cuvântul prin multe pilde, după cum erau ei în stare să le priceapă" (Mc. 4,33). De multe ori credința ținea loc de înțelegere, prin acceptare necondiționată, dar faptul acesta nu e suficient. Abia după Învierea lui Iisus apostolii încep să înțeleagă lucruri care depăşeau mintea lor. „Atunci le-a deschis mintea, ca să priceapă Scripturile" (Lc. 24,45). Mai ales după pogorârea Duhului Sfânt ei vor căpăta „darul limbilor", care este nu numai darul propovăduirii, ci şi harul cunoaşterii.

***

Dar incapacitatea ascultătorilor lui Iisus de a înțelege multe din lucrurile propovăduite de El se datoreşte, trebuie să o recunoaştem şi astăzi, după două mii de ani de teologie, dificultăților doctrinei şi noutății ei.

Căci învățătura creştină se întemeiază pe un înalt şi inefabil nivel *metafizic* şi *teologic*, imposibil de abordat numai mental şi logic. Aceste adevăruri pot fi crezute, dată fiind sursa lor divină şi evidența lor, dar nu pot fi înțelese în sensul comunicării şi comuniunii cu ele, decât de un intelect cu deosebite calificări spirituale. Iar partea de inexprimabil, de mister a acestei doctrine, rămâne la voia Sfântului Duh. Aşa se explică în bună parte neînțelegerea apostolilor, ca şi a multora dintre urmaşii lor. Poate aceasta este şi cauza marilor dezbateri care au loc în sinoadele primului mileniu, şi chiar până în zilele noastre. Aşa se justifică, credem, şi numeroasele erezii, schisme şi secte la care a dat naştere această doctrină care, departe de a solicita numai credința şi dragostea spirituală, face apel în cel mai înalt grad la puterea de pătrundere intelectuală a omului, pentru a intui *logosul* divin, semnul cel mai evident că este o doctrină a cunoaşterii.

Nu numai doctrina în sine este însă dificil accesibilă, ci şi *modul de propovăduire* al lui Iisus, *limbajul* în care e exprimat mesajul Său, legat, de altfel, de dificultățile doctrinei. Desigur, mare parte din predicile lui sunt expuse într-o limbă simplă, directă, nediscursivă şi afirmativă, sunt sprijinite de numeroase fapte şi exemple, ca şi de o trăire pilduitoare. Alteori Iisus foloseşte o metodă mai atrăgătoare, aceea a dialogului, a întrebărilor directe, o metodă vie care, departe de a imita dialectica retorilor, se apropie de vorbirea colocvială. Sunt însă şi cazuri când Iisus nu răspunde la întrebările mulțimii, cu intenția de a forța înțelegerea, ca în dialogul cu preoții asupra puterilor lui Iisus: „Şi le-a zis: nici Eu n-am să vă spun cu ce putere fac aceste minuni" (Lc. 20,6). Alteori tăcerea lui Iisus este mai elocventă decât vorba, ca în convorbirea cu femeia canaaneancă sau în timpul anchetei lui Pilat.

Dificultăți mai mari ridică vorbirea lui Iisus în *pilde* sau *parabole*. După pilda semănătorului, „ucenicii s-au apropiat de El şi I-au zis: De ce vorbeşti în pilde? Iisus le-a răspuns: Pentru că vouă v-a fost dat să cunoaşteți tainele Împărăției cerurilor, iar lor nu le-a fost dat" (Mt. 13,10). O pildă este, aşadar, un mod de cunoaştere mai înalt decât vorbirea obişnuită, este chiar un mod de a cunoaşte tainele cereşti care printr-o simplă expunere discursivă nu pot fi înțelese. Căci pilda transmută sensul imediat în sens arhetipal prin intermediul simbolului, ea separă omenescul de divin, unindu-le în acelaşi timp în mod surprinzător şi pătrunzător. „De aceea le vorbesc în pilde, pentru că ei, măcar că văd, nu văd şi măcar că aud, nu aud, nici nu înțeleg" (Mt. 13,13). Vorbirea în pilde e o vorbire eliptică şi simbolică, o vorbire transfigurată, care separă mulțimea de cei aleşi, deşi nici apostolii n-o înțeleg deplin; de aceea Iisus este obligat să le-o tălmăcească, instituind astfel exegeza, comentariul, hermeneutica, aceea care face saltul de la simpla cunoştință la sens.

Uneori, pentru a face acest salt de la terestru la celest, Iisus nu foloseşte atât parabola, care e simbolică, ci *simbolul* însuşi, care este un fapt aparent simplu, dar care într-un anumit context deschide perspective nelimitate. Când Iisus spune: „Eu sunt lumina lumii, cine mă urmează pe Mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții" (In. 8,12), rezultă că prin Iisus se risipesc negurile ignoranței şi se pot cunoaşte tainele vieții de dincolo, într-un singur verset ne este dat şi sensul descendent al coborârii lui Iisus în lume, şi sensul ascendent, al urcării omului spre Dumnezeu, spre lumina Adevărului.

Iisus instituie astfel, mai ales prin Evanghelia lui Ioan, o adevărată „teologie a luminii", care e şi o „teologie a cunoaşterii", plecând de la simbolul acestui fenomen cosmic. Apare limpede că simbolul implică sensuri

multiple pe verticală, deschizând la limită porțile cerului.

În sfârşit, poate şi mai greu de înțeles este vorbirea *sapiențială*, fulgurantă a lui Iisus, o vorbire paremiologică, paradoxală, care răstoarnă înțelesul comun al cuvintelor tocmai pentru a forța sensul lor superior, duhovnicesc. „Iar Iisus i-a zis: Vino după Mine şi lasă morții să-şi îngroape morții" (Mt. 8,22). Această propoziție este spusă unui cărturar tocmai pentru a-i da peste cap logica îngustă şi a sugera misterul. „Cine îşi va păstra viața o va pierde şi cine îşi va pierde viața pentru Mine o va câştiga" (Mt.10,39). Absurditatea aparentă a unor spuse este făcută să surprindă şi să producă astfel acea ruptură de nivel, acea metanoia, fără de care nu poate fi asimțit „gustul" misterului. „Celui ce are i se va mai da, iar de la cel ce n-are se va lua si ce are" (Mrc. 4,25).

Se poate spune că cele trei forme principale de vorbire şi propovăduire ale lui Iisus – cea directă, prin parabole-simbol şi fulgurant-paradoxală – vehiculează adevăruri din ce în ce mai înalte şi mai ascunse, care nu pot fi înțelese decât de cei care au mintea luminată şi inima deschisă (*intelletti sani*, ar spune Dante). Din motive greu de descifrat, în secolele care au urmat şi mai ales în ultimele secole, între această doctrină şi exegeza creştină s-a interpus un val de discursivitate şi redundanță, de sentimentalitate şi moralism care a dus în bună măsură la îndepărtarea de sensul interior al cunoaşterii.

Dacă acestea sunt principalele forme de limbaj în care Iisus propovăduieşte pentru a transmite mesajul Său, există şi o *diferențiere a termenilor* folosiți pentru cuvântul *cunoaştere* în textul evanghelic, trei fiind termenii mai des folosiți. Unul este termenul *a şti* (*scio*; *oida*), cu sensul de a afla o ştire, o informație. Este simpla luare la cunoştință care nu implică o pătrundere în conținutul mesajului. „Mă ştiți (*scitis*; *oidate*) şi Mă ştiți de unde sunt", spune Iisus. Atunci când trebuie prins înțelesul mai deosebit

al vorbirii, se foloseşte mai ales termenul a *înțelege* (*intelligo*; *syn-iemi*). Aici se pune accentul pe *inter-lego* (a aduna, a culege), pe *syn-eimi* (a fi împreună), cu sensul de a pătrunde în semnificația cuvântului, de a apropia subiectul de obiect. E o comprehensiune, o cu-prindere a acestei semnificații. „Şi chemând la sine mulțimile, Iisus le-a zis: Ascultați şi înțelegeți (*audite et intelligite*; *akoùete kai synìete*)" (Mt. 15,10). Aşa se adresează cel mai adesea Iisus celor care îl ascultă. De multe ori, El foloseşte însă forma negativă a acestui termen, vorbind de *neînțelegere*, de nepătrunderea sensului, de neaderare la el. „Ei n-au înțeles nimic din aceste lucruri," spune evanghelistul (Lc. 18,34) (*nihil intel-lexerunt*; *oudèn synècan*). Este o neînțelegere care duce la necunoaştere, la ignoranță. Dar ucenicii nu înțelegeau cuvintele acestea... (*ignorabant*; *egnòoun*) (Lc. 9,45). Cât despre termenul propriu-zis de *cunoaştere* (*cognosco*; *gignosco*), prin însăşi etimologia lui (*cum-gnosco*) indică o apropiere, dacă nu chiar o identificare a cunoscătorului cu cunoscutul. Uneori e folosită forma *gnosis*, care a dat mai târziu termenul *gnoză* (nu gnosticism), forma cea mai înaltă de cunoaştere spirituală. În Evanghelii se întâlnesc expresii precum: „cheia cunoştinței" (*cleida tes gnòseos*) (Lc. 11,52), „cunoştința mântuirii" (*gnòsin soterias*) (Lc. 1,77), „veți cunoaşte adevărul" (*gnòsesthe ten alétheian*) (In. 8,32). Din păcate, apariția unor erezii a înlăturat aproape complet termenul gnoză din vocabularul teologic, deşi avea un sens atât de înalt.

Rezultă, aşadar, chiar din terminologia folosită în Evanghelii, nu numai forme diferite de cunoaştere, ci şi niveluri diferite, după termenii folosiți, mergând de la simpla informație până la cunoaşterea unitivă, până la cunoaşterea lui Dumnezeu.

c. Căile cunoașterii contemplative

În propovăduirea lui Iisus, cunoașterea ocupă, așadar, un loc preponderent, subliniat prin diversitatea mijloacelor de propovăduire, ca și de mulțimea termenilor folosiți, țelul final fiind însă apropierea de Dumnezeu până la îndumnezeire (*theognosis*). Pentru împlinirea acestui țel suprem, căile de cunoaștere sunt și ele diferite, chiar dacă nu despărțite.

Poate prima și cea mai simplă formă de cunoaștere este *citirea* Evangheliilor și a cărților sacre, luarea la cunoștință a doctrinei revelate prin reprezentantul ei suprem, care este Fiul lui Dumnezeu. Dacă noi nu mai putem să-I auzim vocea (transmitere orală) și să-I simțim prezența harului, putem totuși să-I cunoaștem spusele, să le înțelegem, să medităm asupra lor și să le asimilăm, transformând astfel simpla teorie în *theoria*, adică în contemplație, în identificare cu principiile, care nu sunt altceva decât atributele lui Dumnezeu. Această cunoaștere nu rămâne doar o simplă informație în măsura în care asimilarea ei ne „transformă" interior, adică ne trece dincolo de o știință formală, în domeniul trăirii și al întâlnirii cu harul. Căci doctrina, datorită originii ei revelate, „*non-umane*", este purtătoare de *influență spirituală*, este purtătoare de har, ca și simbolul și ritul, de asemenea de origine „non-umană"[23]. Trebuie să redăm, așadar, lecturii rolul pe care-l avea altădată transmiterea orală, încercând s-o vivificăm prin meditație interioară, s-o transformăm în *vibrație* spirituală, bătaia din aripă a aspirației noastre ascendente spre proximitatea divină.

O contribuție esențială la asimilarea doctrinei o poate aduce, pe lângă lectura-meditație, și *scrisul*, al cărui rol alchimic în transformarea „materiei prime" în „piatră filosofală" este capital. Etapele scrisului: separare (de

23 René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, cap. „De l'infaillibilité traditionnelle."

ambianță), concentrare (adunare la centru), meditare (căutarea sensurilor), sublimare (transformarea lor), fixare, fac din el o cale de cunoaştere şi de trăire din cele mai profunde. Lui i se adaugă comunicarea ca mijloc nu numai de informare, ci chiar de comuniune (*rezonanță*) cu cei din aceeaşi „rasă" spirituală.

Un alt mijloc de cunoaştere deosebit este acela prin *simțuri transfigurate*, luate deci nu în sens obişnuit, ci în sens simbolic (Origen). Şi unul dintre cele mai puternice simțuri este *vederea*. „Peste puțină vreme nu Mă veți mai vedea; apoi iarăşi peste puțină vreme Mă veți mai vedea" (In. 16,17). In acest verset, Vulgata foloseşte verbul *video* (ca şi în limba română), în timp ce Septuaginta foloseşte verbul *theorein*, care are şi sensul de a contempla. Este vorba, deci, de o comuniune a apostolilor cu Iisus, după pogorârea Duhului Sfânt. Dar cel mai înalt nivel al vederii spirituale este acela de a vedea „fața lui Dumnezeu". Nu putem să intrăm aici în această dificilă şi capitală problemă[24]. Vom da doar câteva exemple, pentru a circumscrie sensurile. „Nimeni nu a văzut (*vidit*; *heoraken*) vreodată pe Dumnezeu; Fiul Unul Născut, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (In. 1,18.). Această negare a evanghelistului (care, de altfel, se referă la trecut) pare să fie infirmată de Iisus: „Fericiți cei ce au inima curată, că aceia vor vedea pe Dumnezeu (*videbunt*; *opsontai*)." Diferența dintre aceste două versete aparent contradictorii nu poate fi înțeleasă, dacă nu acceptăm că în primul verset e vorba de Vechiul Testament, de o vedere fizică, evident imposibilă, iar în al doilea verset de o vedere spirituală, de o cunoaştere cu „ochiul inimii", care vede lumina duhului iradiată de fața divină, lumina increată care le-a apărut apostolilor la Schimbarea la Față. Că este vorba de

24 Cf. V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*.

o vedere duhovnicească, ne-o spune şi alt verset: „Feriți-vă să nu defăimați pe nici unul din aceşti micuți; căci vă spun, îngerii lor în ceruri văd pururea fața Tatălui Meu, care este în ceruri" (Mt. 18,10). E vederea contemplativă a îngerilor şi a sfinților.

Ce înseamnă vederea feței lui Dumnezeu e dificil de spus. În Vechiul Testament, unele miracole o consideră posibilă. Aşa este lupta lui Iacob cu îngerul, unde patriarhul spune: „Am văzut pe Dumnezeu în față şi mântuit a fost sufletul meu" (Fac. 32,29), iar locul a fost numit Peniel, adică „fața lui Dumnezeu". În Cartea lui Iov se vorbeşte, fără îndoială, de vederea lui Dumnezeu: „... auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut" (Iov 42,5). Că e vorba de teofanii indirecte sau de viziune directă, cine o va putea spune? În schimb, în întâlnirile lui Moise cu Iahveh, pe muntele Sinai, Domnul i se arată fie în rugul arzător, fie într-un „nor luminos", fie îşi arată spatele prin crăpătura unei stânci, spunând: „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea şi să trăiască" (leş. 32,20). Imposibilitatea unor clarificări nu e de mirare, întrucât Dumnezeu e mister, iar misterul e inefabil şi nu poate fi niciodată epuizat.

Aceleaşi dificultăți apar şi în Noul Testament. Totuşi Iisus, ca Fiu al lui Dumnezeu şi al Omului, vorbeşte de o nouă posibilitate de îndumnezeire, de comuniune cu Tatăl prin Fiul: „Nimeni nu cunoaşte pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl decât numai Fiul, şi cel căruia va voi Fiul să-L descopere" (Mt. 11,27). Dacă această descoperire înseamnă o identificare cu esența divină, cum cred catolicii, sau numai o comuniune cu energiile sale increate, cum cred ortodocşii, mai ales de la Grigore Palama, nu se va putea şti poate niciodată până la Parusia, când misterele se vor dezvălui. Totuşi, dacă omul e făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, recăpătarea

asemănării (*homoousia* - de o esență, de o Ființă) ce poate să însemne, decât proximitatea, dacă nu comuniunea cu persoanele Sfintei Treimi. Pe de altă parte, lumina ne face vizibilă imaginea, iar „imaginea nefăcută de mână de om" este icoana. Prin intermediul icoanei contemplăm fața lui Dumnezeu. O cunoaştem prin simbol, împreună cu rugăciunea.

Dacă ochiul poate cunoaşte prin intermediul luminii şi al imaginii sacre, auzul cunoaşte prin intermediul sunetului (ritmuri incantatorii) şi al sunetului articulat, al cuvântului. Ambele moduri le întâlnim în Vechiul Testament, mai ales în *Cartea lui Iov*: „Urechea mea auzise vorbindu-se despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut" (42,5). Şi mai izbitor apar aceste manifestări în Schimbarea la Față a lui Iisus, unde El se arată prin Lumina sa increată, iar Tatăl prin Cuvânt. Este o manifestare fulgerătoare şi tunătoare, ca şi cea arătată lui Moise pe muntele Sinai. Cei trei apostoli n-o pot îndura şi cad cu fața la pământ. De asemenea, sunt implicate mai multe simțuri transfigurate, când Iisus spune: „Vântul suflă unde voieşte şi tu auzi glasul lui, dar nu ştii de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este cu oricine este născut din Duhul" (In. 3,8). Aşadar, duhul poate fi asimțit ca un vuiet sau ca o boare, se manifestă cu putere sau inefabil. De altfel, inefabilă e şi „lumina lină", ca şi murmurul fără cuvinte. Dar cunoaşterea prin simțuri transfigurate este doar o cunoaştere penultimă, o cunoaştere mistică.

Un mijloc mai puternic al cunoaşterii iluminative este *cunoaşterea cu inima*, la care se referă Iisus după pilda semănătorului sau când îl citează pe prorocul Isaia: „Au orbit ochii lor şi a împietrit inima lor, ca să nu vadă cu ochii şi să nu înțeleagă cu inima, şi ca nu cumva să se întoarcă şi Eu să-i vindec" (In. 12,40). În versetul citat sunt chiar reunite cunoaşterea prin simțuri

şi cea prin inimă. A „înțelege cu inima" (*corde intelligant*; *cardia synòsin*) e un mod de cunoaştere suprarațional, o cunoaştere unitivă (*syn-òsin*) care deschide calea spre cunoaşterea divină (*theognosis*). În Evanghelii, inima nu e organul corporal şi nici sediul vieții afective, ci centrul ființei în care sălăşluieşte duhul însuşi: „Căci unde este comoara voastră, acolo e şi inima voastră" (Lc. 12,34). Rugându-se pentru efeseni, Apostolul Pavel spune: „... să vă dea un duh de înțelepciune (*spiritum sapientiae*; *pneuma sophias*) şi de descoperire întru cunoaşterea Lui şi să vă lumineze ochii inimii (*ocules cardias*; *ophtalmòus tes kardias*). ca să înțelegeți care e nădejdea la care v-a chemat..." (Ef. 1,17-18). Ochiul inimii este în multe tradiții simbolul intelectului (*nous*), al cunoaşterii esențelor. În Fericirea a şasea, de care am mai amintit, inima nu este doar o oglindă, ci şi suportul activ al cunoaşterii contemplative. Acesta e şi sensul coborârii minții în inimă din „rugăciunea lui Iisus", al trecerii de la o cunoaştere discursivă la una iluminativă. Căldura şi lumina care iau naştere în inimă sunt simboluri ale iubirii şi cunoaşterii, care împreună pot duce, prin mijlocirea harului, la acea *isihia* care e pacea lui Iisus, semn al unirii cu El.

Tot cunoaşterea spirituală este implicată şi în *pomenire* sau *aducere-aminte*. Într-un prim sens, amintirea este o funcție a facultății mentale a memoriei. Atrăgându-le atenția ucenicilor că vor fi prigoniți pentru credința lor, Iisus le zice: „V-am spus aceste lucruri pentru ca atunci când le va veni ceasul să se împlinească să vă aduceți aminte (*reminiscamini*; *mnemonèute*) că vi le-am spus" (In. 16,4). Atât termenul latin, cât şi cel grecesc denumesc această facultate a memoriei (radical *mn*). Când Iisus vorbeşte de pomenirea femeii care a turnat mir pe capul Lui, termenii folosiți sunt *memoriam* şi respectiv *mnemòsynon* (Lc. 23,42), care derivă de asemenea din numele memoriei. Atunci, însă, când Duhul Sfânt le

va aminti apostolilor de Iisus, sensul este altul: „Dar Mângâietorul, adică Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl în numele Meu, Acela vă va învăța toate şi vă va aduce aminte (*suggeret*; *hypomnéses*) despre toate cele ce v-am spus Eu" (In. 14,26). Alăturarea, în acest verset, a învățăturii şi a aducerii-aminte arată limpede că e vorba de cunoaştere. Cel mai înalt sens al amintirii îl găsim însă la instituirea euharistiei în timpul Cinei celei de Taină, când Iisus spune apostolilor: „...să faceți aceasta întru amintirea (pomenirea) Mea (*commemorationem*; *anàmnesin*)" (Lc. 22,19). Comemorarea este amintire împreună cu lucrul amintit, în timp ce anamneza are sens de urcare în lucrul amintit, ambele arătând o anulare a timpului şi o cunoaştere prin identificare. Mai ales *anàmnesis*, cu structura sa de dublă negație *an-à-mnesis*, este suprema afirmare a cunoaşterii contemplative, a trecerii succesiunii în simultaneitate şi a unificării cu Principiul. Să mai spunem că, în unele versete, limba latină foloseşte termenul *recordare* (a-şi aminti cu inima), ceea ce subliniază încă o dată funcțiunea gnoseologică a inimii. Reamintirea Numelui divin al lui Iisus va sta la baza rugăciunii inimii, cea mai înaltă dintre cele lăsate ortodoxiei.

Din aceste sumare, dar esențiale exemple, luate cu precădere din Evanghelii, se poate deduce cu evidență că mesajul lui Hristos pune un accent major pe cunoaştere, cu condamnarea celor care nu-l înțeleg. Cunoaşterea devine, în propovăduirea Lui, chiar o cale de comunicare şi de apropiere de fața lui Dumnezeu. Cuvântul deschide calea cunoaşterii lui Dumnezeu, a comuniunii cu El, calea *theognosiei*. Sau, cum spune atotcuprinzător evanghelistul Ioan: „Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul" (In. 1,1).

Şi ce argument ar putea fi mai puternic în favoarea cunoaşterii, decât unul din caracterele cu care Iisus

se autodefineşte: „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața". Este aici inclusă Treimea însăşi, căci Tatăl este Calea către Adevărul Fiului şi spre Viața Sfântului Duh. Iar realizarea acestei căi înseamnă eliberarea omului de tot ce e pământesc, înseamnă atingerea libertății supreme, cum avea s-o spună tot Iisus: „Cunoaşteți Adevărul şi Adevărul vă va face liberi". Nimic nu ni se pare mai aproape de îndumnezeire decât această exaltare a căii cunoaşterii, decât această „lumină a cunoştinței".

2. IUBIRE ŞI COMUNIUNE

Dacă, aşadar, cunoaşterea e una din aripile cu care omul se poate înălța la Dumnezeu, cealaltă aripă este iubirea. În rai, cunoaşterea şi iubirea erau una, căci omul primordial a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, care este Cunoaştere şi Iubire. Din nefericire, ispitit de demon, cunoaşterea lui s-a prefăcut în ştiință a dualității binelui şi răului, în ştiință a lucrurilor de jos (*katanoesin*), iar iubirea s-a prefăcut în dorință a ceea ce este plăcut (*arestos*). Căzut din rai, omul n-a uitat însă fericirea originară şi a încercat necontenit să se întoarcă cu fața spre Dumnezeu, vrând să-L vadă şi aspirând să-L cunoască.

a. Iubire și credință

Iubirea rămâne, deci, una din căile de reîntoarcere a omului spre Dumnezeu. Ea încearcă să se opună dorinței de plăcere şi de putere, încearcă să depăşească patima şi să unească ceea ce demonul a dezbinat. Dar iubirea nu izvorăşte în sufletul omului, dacă nu are, ca punct de plecare, ca suport credința. Din această prezență a chipului lui Dumnezeu în noi, din această credință pleacă şi cunoaşterea, şi iubirea. Sufletele simple nu ştiu

poate ce e cunoaşterea şi iubirea, dar, dacă au un grăunte de credință, acesta poate creşte şi poate urca până la cer. Prin poarta strâmtă a raiului poate trece credința, dar nu se poate menține şi nu poate atinge desăvârşirea fără cunoaştere şi iubire.

Am arătat în capitolul anterior importanța credinței ca suport al cunoaşterii. Acelaşi lucru, cu unele nuanțe, e valabil şi pentru iubire. Credința pare să fie rădăcina din care se ridică arborele cunoaşterii şi al iubirii, care îşi are coroana (*kether*, în kabala ebraică) în cerul cerurilor. Lumea a fost făcută de Dumnezeu din iubire, dar şi cu încredințarea că se va întoarce la El. E adevărat că printre atributele divine - atotştiutor, atotputernic etc. - nu este şi cel de atotcredincios, de unde s-ar putea deduce că realitatea credinței este rezervată omului, exercitându-şi acțiunea doar de jos în sus, dinspre creație spre Dumnezeu. Dar lumea, şi mai ales pe om, le-a făcut pentru că a crezut în ea şi în el. Ne întrebăm dacă *in divinis* chiar, intercesiunea ipostaselor (*peri-horeza*), împreună-petrecerea, armonia desăvârşită între Persoanele divine nu este bazată, pe lângă desăvârşita cunoaştere şi iubire, şi pe o nestrămutată credință, care-I ține împreună. Căci nimic nu poate să existe bun în lume, dacă nu este mai întâi în Principiu.

Credința i-a slujit omului căzut ca să regăsească în el chipul obnubilat de păcat al lui Dumnezeu. Aşa cum spuneam, în legământul făcut cu primul patriarh, cu Avraam, credința a fost suportul încrederii în Domnul: „Şi a crezut Avraam pe Domnul şi i-a socotit aceasta ca dreptate" (Fac. 15,6). Prin credință, în acelaşi timp încredințare, încredere, fidelitate în cuvântul Domnului, în făgăduiala Lui, Avraam răscumpără greşeala de neîncredere a lui Adam şi capătă dreptatea, care este şi pace, şi dreaptă cumpănire, şi armonie, deschizându-i-se din nou patriarhului poarta raiului.

Dacă, aşadar, credința este absolut necesară pentru mântuirea omului, este ea şi suficientă? Dacă ne-am referi la cele spuse până acum, răspunsul pare afirmativ. Totuşi, mântuirea, recâştigarea stării paradisiace nu este cea mai înaltă treaptă de realizare spirituală a omului, care are şi putința de a se desăvârşi prin îndumnezeire. Pentru aceasta, însă, credința trebuie exaltată de iubire, trebuie înflăcărată până la incandescență de iubirea care singură transfigurează şi uneşte. Chiar atunci când n-o spune direct, Iisus subînțelege prin credință şi iubirea: „Fiindcă atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, că a dat pe singurul Său Fiu, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică" (In. 3,16). Noi trebuie să întoarcem Domnului această iubire prin credință, căci unirea lor ne face părtaşi la viața veşnică. Iar Sfântul Apostol Pavel spune: „Chiar dacă aş avea toată credința, aşa încât să mut şi munții, şi n-aş avea dragoste, nimic nu sunt" (I Cor. 13,2). Ceea ce avem, aşadar, avem prin credință, dar ceea ce *suntem* cu adevărat, suntem prin iubire. Căci dragostea este flacăra ce urcă până la Dumnezeu şi comuniază cu El. Spre această unificare a ființei au năzuit marii isihaşti şi marii mistici. Încă o dată, Sfântul Evanghelist Ioan spune: „Şi noi am cunoscut şi am crezut dragostea pe care o are Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în El" (I In. 4,16).

b. Iubire în comuniune

A devenit aproape un loc comun afirmația prin care creştinismul este socotit o religie a iubirii. Şi fără îndoială că aşa este, deşi, după o privire mai profundă şi mai nuanțată, el este în acelaşi timp şi o religie a credinței şi a cunoaşterii. Totuşi, în Vechiul Testament se vorbeşte destul de puțin despre iubirea lui Dumnezeu pentru om sau a omului pentru Dumnezeu. Credința pare să fie, cum s-a văzut, principalul temei al Legii Vechi. Pe ea s-a

bazat legământul lui Dumnezeu cu Noe şi cu Avraam, ca şi cu ceilalți patriarhi. Credința le-a fost luată ca temei pentru dreptatea pe care le-a făgăduit-o Domnul (Fac. 15,6). Nici chiar în *Psalmii* lui David iubirea nu este motivul marilor imnuri de slavă închinate de regele-poet Domnului Său. Ea apare totuşi în câteva versete, fie ca iubire a creației şi casei Domnului: „Doamne, iubit-am bunăcuviința casei Tale şi locul sălaşului slavei Tale" (Ps. 25,8), fie ca iubire de Dumnezeu: „Iubit-am pe Domnul, că a auzit glasul rugăciunii mele" (Ps. 114,1), sau chiar ca iubire a lui Dumnezeu pentru om: „Că iubeşte Domnul poporul Său şi-i va înălța pe cei blânzi şi-i va izbăvi" (Ps. 149,4). Lucrul poate părea ciudat, cu atât mai mult cu cât una din poruncile Legii Vechi cere atât iubirea de Dumnezeu, cât şi iubirea aproapelui (Is. 3,6; Mt. 22,32 şi 39). Totuşi, în psalmi nu este invocată direct iubirea, ci indirect, prin implorarea milei, care este o formă a iubirii: „Miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, şi după mulțimea îndurărilor Tale" (Ps. 50,1). Izbăvirea omului nu pare să fie rodul iubirii sale, ci mai curând al nădejdii şi al cunoaşterii Numelui divin: „Căci spre Mine a nădăjduit şi-l voi izbăvi pe el, îl voi acoperi pe el că a cunoscut numele Meu" (Ps. 90,14). Dacă Dumnezeu nu-şi manifestă iubirea față de om, şi acesta pare să-şi arate mai curând teama: „Începutul înțelepciunii este teama de Domnul" (Ps. 120,10), asta şi pentru că Domnul e mânios pe om pentru neascultarea sa. Dar mânia e complementară milei divine care, aşa cum spuneam, este o formă derivată a iubirii.

Dacă iubirea este puțin prezentă în Vechiul Testament, chiar şi în psalmi, această absență este din plin compensată în *Cântarea Cântărilor*, care e un elogiu al iubirii copleşitoare. Sunt cunoscute numeroasele interpretări ale acestui poem sacru, de la cele senzuale la cele mistice, senzualitatea nefiind, de altfel, decât un

suport, un simbol al iubirii de Dumnezeu. Ceea ce ar trebui remarcat, poate, în primul rând, ar fi exaltarea reciprocă a iubitei şi iubitului, care duce la o laudă peste orice măsură a iubirii. Într-adevăr, aici cel ce iubeşte, cel ce este iubit şi iubirea sunt una, ajungând până la unirea cu Principiul. Iubirea produce o indelebilă beție în duh a miresei şi a mirelui, mergând până la uitarea de sine, până la clipa atemporală. Are loc o slăvire reciprocă a iubitului şi a iubitei, în termenii unei frumuseți nemaiîntâlnite în Vechiul Testament. Dar, desigur, aceste laude nu se adresează numai creației, ele urcă mult mai sus, sunt mult mai tainice: „Eşti grădină încuiată, sora mea, mireasa mea, fântână acoperită şi izvor pecetluit" (4,12). Misterul atinge apofaticul, căci mireasa caută fără să găsească, iar prezența iubitului pare să fie maximă în absență: „Iată, eu l-am căutat, dar de aflat nu l-am aflat; pe nume l-am tot strigat, dar răspuns nu mi s-a dat" (5,6). *Cântarea Cântărilor* este un elogiu fulgurant al iubirii supreme.

***

Acestei puținătăți a iubirii în Vechiul Testament, şi chiar acestei exaltante iubiri mistice aproape impersonale, Iisus îi va răspunde cu o iubire care ia toate formele umanului, până la sfințenie şi până la identificarea personală cu divinul. Iubirea în Legea Nouă nu este doar fragmentară şi aproape întâmplătoare, ea devine o cale constantă şi puternică pentru realizarea mântuirii şi, mai departe, a îndumnezeirii.

Iisus statorniceşte sensul iubirii, reluând porunca Vechiului Testament, pe care însă o va duce mai departe. „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău şi din toată puterea ta...", „Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Mc. 12,30; Lc. 10,27). *Iubirea de aproapele* şi *iubirea*

de Dumnezeu sunt, aşadar, cele două fețe ale iubirii pe care Iisus le reiterează în numeroase aspecte. Iubirea de aproapele este nu numai subliniată de Iisus, ci şi exemplificată prin faptele Sale de milostenie, care-şi găsesc definirea în parabola samariteanului milostiv (Lc. 10,33). *Mila* este forma cea mai simplă şi mai directă a iubirii. Iisus spune de mai multe ori: „Milă voiesc, nu jertfă" (Mt. 12,7). Domnul nu are nevoie de jertfele noastre, care trebuie îndreptate spre cei în suferință. Mila este compătimirea cu cei suferinzi, iubire concretizată în milostenie. Apostolul Pavel reia definirea milei, spunând: „Dumnezeu, bogat fiind în milă, pentru multa Sa iubire cu care ne-a iubit... ne-a făcut vii împreună cu Hristos" (Ef. 2,4). Mila este, aşadar, cea care dă viață pământească, precum şi cerească. Dar iubirea nu trebuie să se limiteze doar la aproapele nostru, ci să se extindă şi asupra vrăjmaşilor noştri: „Eu vă spun: Iubiți pe vrăjmaşii voştri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc şi rugați-vă pentru cei ce vă prigonesc" (Mt. 5,44).

Şi Iisus merge şi mai departe în propovăduirea iubirii de aproapele, atunci când spune: „Poruncă nouă vă dau vouă; să vă iubiți unul pe altul; aşa cum v-am iubit Eu pe voi, aşa şi voi să vă iubiți unul pe altul" (In. 13,34), „Mai mare iubire decât aceasta nimeni nu are: să-şi pună cineva viața pentru prietenii săi" (In. 15,13). A iubi pe aproapele ca pe tine însuți poate avea o motivație egoistă, dar a iubi pe cineva cum iubeşte Iisus este a iubi ca Dumnezeu.

De aici şi puterea de a se jertfi pentru aproapele său. „Milă voiesc şi nu jertfă" se transformă, astfel, în *milă prin jertfă*. Sacrificiul e forma cea mai înaltă a iubirii, aşa cum o va dovedi Iisus însuşi, prin moartea Sa pe cruce. Mai mult decât orice alte fapte, mila izvorâtă din iubire dezinteresată este cea care mântuieşte.

Iubirea de Dumnezeu este un corolar al iubirii lui Dumnezeu pentru creație, iar aceasta este ea însăşi o consecință a iubirii care leagă din vecie Persoanele Sfintei Treimi (peri-horeză). Ea se răsfrânge asupra lumii odată cu acel prim „*Fiat lux*". Şi chiar dacă lumea nu i-a răspuns lui Dumnezeu în aceeaşi măsură. Creatorul a iubit-o mai departe, jertfindu-şi pe propriul Fiu pentru ea: „Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel-Unul-Născut l-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică"(In. 3,16). Iisus însuşi arde de iubire pentru ea şi aşează iubirea mai presus de orice altă poruncă: „Dacă păziți poruncile Mele veți rămâne întru iubirea Mea, după cum Eu am păzit poruncile Tatălui Meu şi rămân întru iubirea Lui" (In. 15,10). Iubirea lui Iisus nu exclude însă cunoaşterea Lui: „Şi le-am făcut cunoscut Numele Tău şi-L voi mai face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei şi Eu în ei" (In. 17,26). Iubirea şi cunoaşterea sunt, aşadar, sinergice, una întărind şi exaltând pe cealaltă. Împreună mergând, aceste căi sunt una şi numai împreună pot ajunge la Tatăl. „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi, şi vom veni la El şi vom face locaş la El" (In. 14,23). Se atinge astfel acea împreună-trăire care este comuniunea.

Epistolele nu fac decât să reia spusele lui Iisus, dându-le un relief şi mai puternic: „Iar peste toate acestea, îmbrăcați-vă întru dragoste, care este legătura desăvârşită" (Col. 3,14) sau „Ci ținând adevărul, în iubire, să sporim întru toate pentru El, care este capul, Hristos" (Ef. 4,15), sau „Cine păzeşte cuvântul Lui, întru acela, cu adevărat, dragostea lui Dumnezeu este desăvârşită. După aceasta cunoaştem că suntem întru El" (I In. 2,5). Iubirea şi cunoaşterea merg, aşadar, mână în mână, desăvârşind comuniunea cu Dumnezeu. Cu toate acestea, într-un verset faimos (I Cor. 13,2), Apostolul

Pavel afirmă: „Şi de-aş avea darul prorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de-aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii din loc, iar dragoste nu am, nimic nu sunt".

Dragostea este deci însăşi fiinţa omului („nimic nu sunt"), care prin chipul lui Dumnezeu este una cu El. Apostolul, aşa cum am mai spus, pune deci în planul doi cunoaşterea şi credinţa, subliniind: „Pentru că în parte cunoaştem şi în parte prorocim. Dar când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce e în parte se va desfiinţa... Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură (*aenigmate*), iar atunci faţă către faţă; acum cunosc în parte, iar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu" (I Cor. 13,9-10,12). Aşadar, e posibil ca omul să cunoască faţa lui Dumnezeu, dar numai la Parusia şi numai pentru cei aleşi, cum spune Iisus: „Nimeni nu cunoaşte pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni decât numai Fiul şi *cel căruia va voi Fiul să-l descopere*" (Mt. 11,27).

Toate aparentele oscilaţii şi contradicţii din Scriptură în ceea ce priveşte iubirea şi cunoaşterea lui Dumnezeu nu sunt, însă, altceva decât dificultăţile, dacă nu imposibilitatea de a dezvălui adevărata faţă a misterului, care este în acelaşi timp accesibil şi inaccesibil, deci inefabil. Iar dacă putem vedea doar energiile increate ale lui Dumnezeu, sau şi faţa Lui, să ne încredem în spusa lui Iisus: „Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu." Inima este, aşadar, cea care poate surprinde în clipe de har asemănarea cu Dumnezeu (*homoousios*), dar nu identitatea cu El, cu esenţa Lui.

c. Iubirea ca prietenie în duh

Cunoaştere şi iubire, iubire şi cunoaştere urcă, aşadar, împreună spre Dumnezeu. Şi totuşi Iisus pare să aşeze deasupra o altfel de iubire. El le spune ucenicilor:

„De-acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu ştie ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni (*philoi*; *amici*), pentru că toate câte le-am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute" (In. 15,15). Prietenia este o iubire cunoscătoare. În ea se îmbină iubirea şi cunoaşterea într-o unitate care le depăşeşte. Excelența prieteniei se ridică la o stare pe care nu a atins-o, până la Iisus, decât Ioan Botezătorul: „Cel care are mireasă este mire, iar prietenul mirelui, care stă şi ascultă pe mire, se bucură cu bucurie de glasul lui. Deci, această bucurie s-a împlinit" (In. 3,29). Prietenia pare să stea dincolo de hiero-gamia mire-mireasă, în stațiunea omului paradisiac. Prin ea se atinge suprema bucurie.

Faptul este reconfirmat de Iisus în ce-l priveşte pe Lazăr, ca şi la sfârşitul Evangheliei lui Ioan, când se desparte de Petru. De două ori Iisus îşi întreabă apostolul: „Mă iubeşti?". Iar Petru răspunde: „Da, Doamne, Tu ştii că Te iubesc." Şi Iisus îl împuterniceşte să pască mieii şi oile Lui. A treia întrebare pare să le repete pe primele două: „Mă iubeşti?". „Şi Petru, întristându-se, i-a răspuns: Doamne, Tu ştii toate. Tu ştii că Te iubesc". Aceste trei întrebări anulează, în fond, cele trei lepădări ale lui Petru din noaptea patimilor lui Iisus. Semnificația lor merge însă şi mai departe, căci termenul grecesc folosit la primele două întrebări este *agapas* (în latină *diliges*), în timp ce la a treia întrebare termenul este *phileis*, care are sensul iubirii de prieten. Cu această iubire în duh îl iubeşte Iisus pe om şi la această iubire trebuie să ajungă omul, ca să comunieze cu Iisus în bucurie.

Aşa cum se va vedea mai departe, această sublimare a iubirii în prietenie se întâlneşte cu înțelepciunea, care pare să adune într-un unic dumnezeiesc mănunchi slava supremă.

3. SFINȚENIE ŞI MÂNTUIRE

Toată desfăşurarea de posibilități spirituale pe care Iisus o dăruieşte omului nu are alt scop decât reîntoarcerea lui în starea de sfințenie paradisiacă, în starea pură de dinainte de cădere, decât răscumpărarea păcatelor şi realizarea mântuirii sale, decât aşezarea sufletului în pacea perpetuă a raiului. Sfințenia este dorul după nemurire şi nădejdea întoarcerii spre fața lui Dumnezeu.

a. Îndreptățirea mântuirii

Despre mântuire se vorbeşte îndelung în Scripturi. Ne vom referi doar la Noul Testament. Încă înainte de naşterea lui Iisus, Zaharia, primindu-l pe Ioan prorocul, înaintemergătorul, îi prezice: „... să-i dai poporului Său cunoştința mântuirii (*gnosin soterias*), întru iertarea păcatelor, prin milostivirea milei Domnului nostru..." (Lc. 1,77). Mântuirea este, deci, posibilă prin iertarea păcatelor omului căzut, şi este urmarea iubirii, a milei divine. Ea este în acelaşi timp cunoaşterea lucidă a păcatului şi nădejdea ridicării lui de către Domnul. Iisus însuşi este numit „Mântuitor", ceea ce înscrie în numele Său, în rostul Său esențial, principalul scop al întrupării Sale. Primindu-L în brațe, Simeon spune: „Acum slobozeşte-n pace pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău, că văzură ochii mei mântuirea Ta..." (Lc. 2,29). Mântuirea este, aşadar, eliberarea omului din robia păcatului şi împlinirea nădejdii reîntoarcerii în rai. Legea Veche se încheie şi se deschide speranța Legii Noi prin Iisus Mântuitorul. De aici încolo, între mântuire şi nădejde este o legătură atât de strânsă, încât pe ea se va aşeza temelia Bisericii lui Hristos.

În propovăduirea Sa, Iisus se referă deseori la mântuire, direct sau indirect, în felurite chipuri.

El afirmă răspicat: „Eu n-am venit să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea" (In. 12,47). Iar când intră în casa lui Zaheu vameşul, Iisus spune: „Astăzi i s-a făcut mântuirea casei acesteia (...), că pe cel pierdut a venit Fiul Omului să-l caute şi să-l mântuiască" (Lc. 19,9). Prezența lui Iisus înseamnă înainte de orice mântuire, înseamnă deschiderea porții raiului pentru omul căzut.

Apostolii întăresc în Epistolele lor misiunea de mântuitor a lui Iisus şi dau mântuirii diferite sensuri, care întregesc profilul ei de sfințenie. Mântuirea nu se poate căpăta decât prin Iisus: „...întru nimeni altul nu este mântuirea, căci sub cer nu este dat între oameni nici un alt nume întru care noi trebuie să ne mântuim," spune Petru (Fapte 4,12). Iar Pavel, citând din Vechiul Testament cuvintele Domnului, spune: „Te-am pus spre lumina neamurilor, ca să fii Tu spre mântuire până la marginile pământului" (Fapte 13,47). Iisus aduce mântuirea nu numai iudeilor, ci întregului neam omenesc. El a spus: „Eu sunt Lumina Lumii...". Iată că acum această lumină înseamnă mântuire. Şi tot Pavel, reluând Vechiul Testament (Is. 49,8), citează: „La vremea potrivită te-am ascultat şi-n ziua mântuirii te-am ajutat; iată acum vremea potrivită (*kairos*), iată acum ziua mântuirii" (II Cor. 6,2). Nu trebuie, aşadar, pierdut nici un prilej, căci oricare zi poate fi ziua mântuirii (*hemera soterias*). Iar în Epistola către efeseni, Pavel numeşte spusele lui Iisus „Evanghelia mântuirii voastre", făgăduită de Duhul Sfânt (Ef. 1,13).

Pentru a obține mântuirea, omul trebuie să fie îndreptățit s-o aibă. Această îndreptățire[25] este o condiție

25 „Îndreptățirea e un termen frecvent în teologia paulină şi desemnează calea prin care omul poate fi socotit drept în fața lui Dumnezeu, apt pentru mântuire. Această dreptate nu e un rezultat al cumpenei justițiare, ci se obține prin har, ca rod al iubirii dumnezeieşti, pe de o parte, şi prin faptele credinței omului, pe de alta." (B. Anania, op. cit., Rom. 4,25, nota 4).

asupra căreia se insistă în toate epistolele. Încă de la Avraam, Domnul luase credința lui drept îndreptățire pentru a conduce poporul ales. Acestei misiuni oarecum exterioare, Iisus îi opune țelul interior al îndreptățirii pentru mântuire. Această îndreptățire o căpătăm „prin credința în Iisus Hristos" (Gal. 2,16), sau „...cele ce pot să te îndreptățească spre mântuire prin credința cea întru Hristos Iisus" (II Tim. 3,15), sau „dobândind sfârşitul credinței voastre: mântuirea sufletului" (I Petru 1,9). La credință se adaugă nădejdea, una din cele trei virtuți teologale care stă la baza vieții creştine: „Căci noi în Duh aşteptăm nădejdea îndreptățirii prin credință" (Gal. 5,5). În aceeaşi măsură, iubirea şi cunoaşterea sunt căi spre mântuire: „Căci cu inima crezi în vederea îndreptățirii, iar cu gura mărturiseşti în vederea mântuirii" (Rom. 10,10). Iisus însuşi este „Cel ce voieşte ca toți oamenii să se mântuiască şi la conştiința adevărului să vină" (I Tim. 2,4). Căci Iisus şi-a dat viața pentru mântuirea omului; sângele vărsat de El devine astfel o băutură de mântuire, o băutură de nemurire: „... Iisus ... Care s-a dat pe Sine pentru păcatele noastre şi a înviat pentru îndreptățirea noastră" (Rom. 4,25), „datorită căruia am şi avut, prin credință, calea deschisă la harul acesta, în care stăm şi ne lăudăm în nădejdea slavei lui Dumnezeu" (Rom. 5,2). Pe lângă virtuțile noastre şi credința în sacrificiul lui Hristos, ceea ce ne îndreptățeşte spre mântuire este harul divin: „...cei ce în dar se îndreptățesc cu harul Său, prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus" (Rom. 3,24) sau: „Căci harul lui Dumnezeu li s-a arătat mântuitor tuturor oamenilor" (Tit. 2,11).

Toate aceste aspecte ale îndreptățirii omului spre mântuire definesc tot atâtea căi pentru a obține sfințenia: „Din Dumnezeu dar sunteți voi întru Iisus Hristos, Cel ce de la Dumnezeu s-a făcut pentru noi înțelepciune, dreptate şi răscumpărare şi sfințire" (I Cor. 1,30). Iar

sfințenia nu e altceva decât dobândirea darului de fii ai lui Dumnezeu: „...Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său... ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea" (Gal. 3,5). De aceea trebuie să chemăm neîncetat Numele Domnului: „Căci oricine va chema Numele Domnului se va mântui" (Rom. 10,13). Se încheie astfel un ciclu al mântuirii, început în Vechiul Testament, ajuns pe culme în Noul Testament şi prorocit în Apocalipsă: „Aliluia! Mântuirea şi puterea şi slava sunt ale Dumnezeului nostru!" (Apoc. 19,1).

b. Nădejde și sfințenie

Îndreptățirea mântuirii nu poate fi deplină fără nădejdea mântuirii. Una deschide calea, iar cealaltă o susține până la împlinirea ei. Căci nădejdea e o cale înspre ceva sau înspre cineva, este o tendință (in-tendere). Iar nădejdea supremă presupune credința în apropierea lui Dumnezeu, în sfințenie. „Să nădăjduiască în Tine cei ce cunosc numele Tău" (Ps. 9,10). Să nădăjduieşti implică, aşadar, cunoaşterea lui Dumnezeu prin numele Lui, în măsura în care ne încredem în darul lui pentru noi şi în măsura în care încercăm să urcăm spre El prin nevoința noastră de a întâmpina harul. Altfel, nădejdea e doar o dorință limitată la țeluri parțiale, trecătoare, care, odată atinse, desființează nădejdea sau o transformă într-o slabă nădăjduire. Nădejdea adevărată, marea nădejde este unică, fără plural. Căci poți să ai tot felul de speranțe, dar pare curios să ai mai multe nădejdi. Pluralul termenului nădejde apare nefiresc pentru că, în fond, nădejdea este una singură - nădejdea în Dumnezeu. O nădejde care nu e unică şi nemărginită e aproape o falsă nădejde, care poate fi oricând zdruncinată, care se poate răsturna, care poate trece în deznădejde. Viața însăşi este o nădejde, în măsura în care credem în perpetuarea ei. Dar adevărata nădejde este cealaltă viață, viața veşnică. Este, aşadar, o

absență care nădăjduim să devină prezență. Nădejdea este o *absență-prezență* nemărginită, dar reală, cum numai Dumnezeu poate fi. În absolut, nădejdea nu este decât la Dumnezeu, decât în El. Fără această încredințare, totul se năruie.

Aşadar, nădejdea trebuie să aibă ca drum şi ca țintă rezolvarea oricăror ezitări, oricăror oscilații, a oricărei dualități, nu printr-o medie arbitrară, ci printr-un salt spre unitatea originară, printr-o integrare a posibilităților în armonia unicului. Nădejdea este o cale pe care nu se poate merge cu paşi mărunți; ea trebuie să-şi propună o culme, tocmai pentru că este o tendință, o culme pe care o va atinge iubirea şi cunoaşterea unificatoare. De aceea diavolul, care este dezbinare, dez-unire (*dia-bolus*), nu poate nădăjdui; el poate chiar crede în Dumnezeu („... dar şi diavolii cred şi se cutremură", spune Apostolul Iacob, 2,19), dar nu poate nădăjdui să ajungă la El. Cum spune celebra inscripție de la poarta infernului: „Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate" (Inf. 2.1). De aceea diavolul este prin natura sa deznădăjduit.

Primul pas al nădejdii trebuie să fie un salt spre altceva, spre altcineva. Căci poți spori în cunoaştere, dar nu poți spori în nădejde fără pericolul deznădejdii. Nu poți păşi spre orizontul care se îndepărtează pe măsură ce mergi. Depărtarea, înaltul trebuie să le atingi dintr-odată, proiectându-le în tine. Se poate trăi, la limită, fără credință, dar nu fără speranță, care e o continuă năzuință, o depăşire de sine, o aspirație. La maximum este o aspirație spre Dumnezeu. Sau, mai curând, Dumnezeu ne aspiră spre El. Poate părea curioasă această îmbinare a speranței cu aspirația. Etimologic chiar, *spero-are* pare să aibă aceeaşi rădăcină cu *spiro-are*, a răsufla. Speranța, nădejdea este aşadar un suflu, o nevoie de aer, de duh, fără de care ne sufocăm. Speranța este o fiică a suflului divin, uneori ca o boare, alteori ca un uragan. („Et que

l'espérance est violente", spune un poet) Este nădejdea dincolo de orice nădejde, este nădejdea împotriva nădejdii (Rom. 4,18).

În ultimă instanță, nădejdea este, aşadar, o fervență năzuință spre înaltul şi spre depărtarea de unde ne vine mântuirea, în care avem încredințarea că vom regăsi fericirea paradisiacă pierdută. Căci speranța nu e lipsită de o puternică *nostalgie*, dar o nostalgie tonică, pentru că transpune viața dintr-un aici întunecat într-un acolo plin de făgăduința luminii. Această prefacere a depărtării în apropiere este, în cele din urmă, şi o transformare a timpului, a ritmului nostru de viață. Având înainte un țel spre care nădăjduim, viața capătă un sens, iar mişcarea noastră în lume se schimbă. Din dezordonată şi aleatorie, ea se centrează pe țelul propus. Nădejdea se detaşează de trecerea timpului şi a istoriei. Viața devine *aşteptarea* unei întâlniri în care nădăjduim cu toată ființa. Timpul se preface în durată, aşteptând să se transforme în clipa unei întâlniri perpetue. Formula liturgică: „Şi acum şi pururea şi în vecii vecilor" ni se pare a conține trecutul, prezentul şi viitorul proiectate în atemporal prin nădejdea aşteptării împlinite înainte de a se sfârşi. Dar această aşteptare, departe de a fi pasivă, trebuie să fie permanent *activă*, să fie o pregătire pentru întâlnirea aşteptată. O pregătire plină de veghe, căci fără să veghem putem scăpa „clipa cea repede", care trebuie fixată şi dilatată până la veşnicie. Dar nădejdea nu e aşteptarea sceptică şi zadarnică a celui care, „aşteptându-l pe Godot", nu aşteaptă pe nimeni sau aşteaptă nimicul. „Noi aşteptăm în duh nădejdea îndreptării prin credință" (Gal. 5,5). E o aşteptare a ceva care va trebui să se petreacă fără să treacă. O aşteptare în care cel ce aşteaptă şi cel ce este aşteptat se întâlnesc în nădejdea neaşteptatului. E poate aşteptarea unei absențe dar care, cum zice o înțelepciune străveche, „se vede că

a venit, de n-a mai venit" (Creangă). Sau, cum spune un gânditor contemporan: „Nu trebuie să facem nimic, numai să aşteptăm. În aşteptare lăsăm deschis lucrul spre care tindem. A trăi, a gândi este atunci a ajunge în proximitatea depărtatului" (Heidegger). A gândi, a nădăjdui, am spune noi, înseamnă a depăşi spaţiul-timp, a unifica utopia cu atemporalul pentru a realiza întâlnirea cu misterul.

***

E foarte probabil că, atâta vreme cât a fost în rai, nădejdea omului a rămas latentă. Era doar o posibilitate care nu se actualizase, pentru că apropierea lui Dumnezeu o realiza în fiecare moment. Nădejdea devine activă atunci când apare depărtarea, cînd apare o lipsă, când curgerea timpului generează impermanenţa. Ea se naşte sau se actualizează odată cu căderea omului, odată cu depărtarea de prezenţa divină, odată cu intrarea omului în istorie. Conştiinţa greşelii, a răului şi nostalgia paradisului, aspiraţia spre fericirea pierdută aprind în om nădejdea unei posibile reîntoarceri în rai. Începe o lungă aşteptare, în speranţa reîntâlnirii cu Creatorul. Istoria acestei aspiraţii şi a acestei aşteptări este, în fond, istoria umanităţii, văzută din perspectiva sacrului. Nădejdea devine motorul creaţiunii pe drumul de recâştigare a fericirii pierdute, pe drumul mântuirii.

În Vechiul Testament, nădejdea nu este însă numai o consolare, ea este o *făgăduinţă* pe care Dumnezeu o face primilor oameni pentru a le susţine dorinţa întoarcerii în raiul păzit de sabia de foc a heruvimilor. E o făgăduinţă reiterată în numeroase rânduri, ori de câte ori omul îşi va pierde nădejdea, uitând pactul cu Dumnezeu şi se va afla în pragul deznădejdii. Istoria sacră e marcată de ruptura acestui pact, pedeapsa purificatoare care urmează şi renaşterea nădejdii în apropierea de Dumnezeu

constituind pietrele de hotar ale marilor cicluri istorice. Vom rememora doar câteva din aceste momente.

După căderea lui Adam şi după uciderea lui Abel, pactul a fost rupt. Dar Dumnezeu i-a dat lui Adam şi un al treilea fiu, pe Set, prin care „au început oamenii să cheme numele lui Dumnezeu" (Fac. 4,36). Or, numele Domnului e cel ce ține trează nădejdea oamenilor. Astfel Dumnezeu ține în echilibru balanța lumii între bine şi rău, între pedeapsă şi mântuire şi îl ține pe om treaz prin nădejdea în mila Lui. După potop, un alt ciclu renaşte prin Noe şi fiii lui. Nădejdea acestei renaşteri este simbolizată de curcubeul care uneşte cerul cu pământul. „Curcubeul Meu va fi în nori, şi-l voi vedea şi-Mi voi aduce aminte de legământul veşnic dintre Mine şi pământ şi tot sufletul viu din trupul ce este pe pământ" (Fac. 9,16). Această mângâiere a aducerii-aminte (*anàmnesis*) întreține nădejdea noastră, constituie unul din temeiurile cunoaşterii şi comuniunii cu Dumnezeu.

Toți marii Patriarhi ai Vechiului Testament au refăcut şi au respectat legământul cu cerul. Dumnezeu i-a binecuvântat, iar ei şi-au adus aminte de El, lăudându-L şi aducându-I jertfe. Credința lui Avraam i-a fost recunoscută de Dumnezeu ca îndreptățire, iar el a nădăjduit, împotriva nădejdii chiar, că va avea un fiu. Şi l-a avut pe Isaac. Credința şi nădejdea reîntâlnirii cu Dumnezeu îl ține treaz şi pe Isaac, dar mai ales pe Iacob, căruia îngerii îi ridică o scară pînă la cer, care e nădejdea Împărăției lui Dumnezeu, un simbol asemănător cu curcubeul, o cale deschisă spre cer. Iar în întâlnirea cu „îngerul", Iacob obține binecuvântarea Domnului şi numele Israel, care va însemna împlinirea nu numai a nădejdii lui, ci a unui întreg popor ales.

Şi astfel, din generație în generație, din Patriarh în Patriarh, credința şi nădejdea au făcut posibilă aspirația omului mai departe şi mai sus, au susținut veghea şi

aşteptarea unui întreg neam spre Dumnezeu, care i-a ținut vii prin teofaniile Sale. Desigur, Moise este cel care întruchipează această nădejde în gradul cel mai înalt. În întâlnirea lui cu Domnul, de pe Horeb (Sinai), nădejdea a luat calea unui munte ca ax al lumii, ca drum abrupt spre cer, spre norul din care s-a revărsat o ploaie de lumină şi însuşi cuvântul lui Dumnezeu i-a revelat marele Nume divin „Eu sunt cel ce sunt". Iată, nădejdea lui Moise a ajuns până la fața Domnului, şi prin el nădejdea lui Israel şi apoi a unei lumi întregi. Şi chiar dacă mânia lui Dumnezeu pedepseşte mulțimea pentru încălcarea legii, mila Lui revine şi restabileşte balanța dreptății, făcând să renască nădejdea.

Dar poate nici unul din oamenii lumii vechi n-a ştiut mai bine ce e nădejdea decât Iov, pentru că el a coborât cel mai adânc în infernul deznădejdii. „Zilele mele zboară mai iute ca suveica țesătorului, se duc şi nu mai am nici o nădejde" (Iov 7,6). Nădejdea are totuşi rădăcini adânci în sufletul lui Iov, pentru că, zicea el: „Un copac şi tot are nădejde, căci, când este tăiat, el creşte din nou şi dă iar lăstari" (Iov 14,7). Această nădejde îndârjită Iov e în stare s-o ia cu el dincolo de mormânt: „Unde e atunci nădejdea mea? Ea va coborî cu mine la porțile locuințelor morților" (17,15). Şi Dumnezeu îi va împlini nădejdea chiar peste fire şi la capătul ei se va arăta lui Iov, mântuindu-l şi sfințindu-l.

Trecând peste veacuri, să amintim că nădejdea Israelului îşi va găsi întruchiparea maximă în timpul regilor David şi Solomon, când se va construi casa lui Dumnezeu. „Pentru Numele Tău Te-am aşteptat, Doamne; aşteptat-a sufletul meu cuvântul Tău, nădăjduit-a sufletul meu în Domnul din straja dimineții până în noapte" (Ps. 129,5-6). O cântare a treptelor spre Cuvântul care avea să vină. Şi chiar dacă după această culme Israelul avea să decadă, călcând pactul cu cerul,

ajungând în robia Babilonului şi pierzându-şi templul, nădejdea lui va fi întreținută de numeroşii profeți care, alternând amenințările cu mângâierea, fac poporul să nădăjduiască în venirea unui Mesia.

***

Întruparea lui Iisus produce o realizare, dar şi o ruptură a speranțelor lui Israel. Puțini oameni din lumea veche văd această nouă cale. Printre ei, prima este Fecioara Maria, acest vas neştiut al aşteptării şi răbdării nemărturisite. În inima ei, nădejdea se împlineşte, coborând pe aripile Duhului Sfânt. Maria va rămâne în veci speranța noastră penultimă, având strânse pentru noi în inimă cele mai ascunse taine ale Cuvântului. Vestea cea bună primită de Maria, bătrânul Simeon o aştepta de-o viață. „Omul acesta era drept şi temător de Dumnezeu, aşteptând mângâierea lui Israel şi Duhul Sfânt era asupra lui" (Lc. 2,25). A aştepta mângâierea Duhului e una din virtuțile nădejdii. Dar aşteptarea cea mai plină de fervoare, activă şi lucidă în acelaşi timp, a fost a lui Ioan Botezătorul. Prin însuşi numele lui de Prodromos (Înaintemergător), Ioan arată calea acestei nădejdi. „Cel ce vine după mine este înaintea mea, pentru că era înainte de mine". (In. 1,15). Prin Iisus, acest „înainte" şi acest „după" anulează timpul şi fac nădejdea să țâşnească spre înălțimi. Printr-un porumbel s-a vestit nădejdea după potop. Tot printr-un porumbel va fi reînnoit legământul speranței, în timpul botezului lui Iisus.

Dacă nădejdea omului şi a omenirii rămâne deschisă de Legea Veche, ea va fi împlinită până la desăvârşire odată cu pogorârea lui Iisus. De aceea poate părea curios că Evangheliile nu pomenesc, cu o singură excepție, numele nădejdii, reluând, de altfel, un cuvânt al lui Isaia: „În numele Lui vor nădăjdui neamurile" (Mt. 12,21).

Nădejdea fiind o aspirație spre ceea ce lipseşte, spre o absență, este o aşteptare care, odată împlinită, se preface în bucurie. Prezența face de prisos nădejdea sau o preface în speranța că bucuria va dăinui. Iisus nu vorbeşte de nădejde, dar le-o dăruieşte oamenilor în suferință care au crezut în El. Ea este calea, prin credință, spre Iisus: cele două virtuți nu pot fi despărțite.

Sunt multe întâmplări şi parabole în Evanghelii care se întemeiază pe nădejde ca drum al mântuirii. E o nădejde nemărturisită, dar păstrată în fundul inimii cu perseverență. Aşa este nădejdea fiului risipitor care, ajuns la capătul deznădejdii, îşi aduce aminte de tatăl său şi nădejdea renaşte în el. Cele zece fecioare aşteaptă mirele şi veghează. Dacă sunt pregătite, nădejdea lor e activă. Pe acestea Iisus le recunoaşte. Veghea e o aşteptare luminată, o nădejde concentrată spre nuntă, spre unificare, spre sfințire. Înaintea plecării Sale din lume, Iisus face oamenilor o triplă făgăduință, deschizând o nouă cale speranței: făgăduința unui Mângâietor, făgăduința Învierii şi aceea a Înălțării la Cer. Acesta este drumul mântuirii şi al sfințeniei: „Căci prin nădejde ne-am mântuit: dar nădejdea care se vede nu mai e o nădejde. Cum ar nădăjdui cineva la ceea ce vede? Iar dacă nădăjduim la ceea ce nu vedem, aşteptăm prin răbdare" (Rom. 8,24-25).

Apostolul Pavel a înțeles primul că, în afară de credință şi iubire, omul trebuie să trăiască în nădejdea cunoaşterii depline care nu e pentru această viață, ci pentru ultima întâlnire cu Iisus, Parusia. Pentru această împlinire a desăvârşirii, el se roagă lui Iisus „ca să vă dea vouă duhul înțelepciunii şi al descoperirii, întru cunoaşterea Lui şi să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care e nădejdea la care v-a chemat..." (Ef. 1,17-18). Aşadar cu Iisus se încheie timpul profeției, dar se continuă timpul nădejdii. Biserica întruchipează acest timp în gradul cel

mai înalt. Ea este arca acestei nădejdi. Căci, dacă prima virtute, credința, este malul de pe care pornim, nădejdea este calea neumblată pe urmele depărtării şi veşniciei. Şi dacă, aşa cum spune tot Pavel, „nădejdea o aveam ca o ancoră a sufletului neclintită şi tare, intrând dincolo de catapeteasmă" (Evr. 6,19), apoi o avem şi ca pe vălul (catapeteasma) în care suflă Duhul, călăuzindu-ne spre limanul desăvârşirii, al unirii prin iubire şi cunoaştere cu Nemărginitul.

CAPITOLUL V
OMUL DESĂVÂRȘIT

Acest mic tratat de antropologie creştină ar fi putut fi încheiat aici, dacă Iisus nu ar fi spus: „Fiți desăvârşiți, precum Tatăl vostru din ceruri desăvârşit este" (Mt. 5,48). Am simțit deci nevoia unui al cincilea capitol (numărul cinci fiind un simbol al perfecțiunii umane) despre omul desăvârşit, care să revină la primul capitol, omul primordial, şi să-l depăşească chiar, după cele trei prototipuri de om, căzut, sacrificial, sfințit, care constituie existența umană în drumul ei spre îndumnezeire. S-a vorbit în ultimul capitol despre credință, iubire şi cunoaştere ca despre trei căi, făcând în fond una, pe care omul poate urca spre Dumnezeu. Lor li se adaugă nădejdea, ca aşteptare activă a ajungerii în proximitatea marelui absent, nădejde care nu e altceva decât dorul după sfințenie. Dar toate aceste patru căi şi nesfârşite aspirații spre misterul divin sunt înmănuncheate, credem, de a cincea putere, de o *quinta essentia* care este înțelepciunea (*sophia*). Despre ea vom vorbi înainte de a încheia totul prin câteva pilde dumnezeieşti de urcuş ceresc, de urmare a lui Iisus.

1. ÎNȚELEPCIUNEA

Nu va fi vorba aici de acea înțelepciune a lumii care, după cum spune Apostolul Pavel, „este o nebunie în fața lui Dumnezeu" (I Cor. 3,19), nici de acea înțelepciune care are mai degrabă sensul de prudență (*prudentia*;

phronimoi), pe care o recomandă Iisus ucenicilor: „Fiți dar înțelepți (prudenți) ca şerpii şi neprihăniți (fără răutate) ca porumbeii" (Mt. 10,16)[26]. E vorba, în realitate, de acea înțelepciune care pare nebunie în ochii oamenilor, dar nu şi în ochii lui Dumnezeu: „Noi propovăduim înțelepciunea lui Dumnezeu (*Theou sophiam*; *Dei sapientiam*), cea tainică şi ținută ascunsă (*in mysterio*; *quae abscondita est*), pe care o rânduise Dumnezeu spre *slava* noastră înainte de veci" (I Cor. 2,7). Este greu de găsit un mai înalt şi mai tainic atribut divin care să fie hărăzit şi omului, iar ideea de nebunie care înconjoară acest atribut suprem arată lipsa lui de comună măsură cu tot ce este manifestat, echivalând cu o exprimare apofatică[27]. Este, evident, vorba de o înțelepciune coexistentă divinității, care prin energiile increate poate ajunge până la om[28]. Despre această înțelepciune, Apostolul Pavel mai spune: „Şi înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârşiți (*teleíois*; *perfectos*)... pe care nici unul din stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o" (I Cor. 2,6-8). Înțelepciunea este, aşadar, încoronarea omului deplin, a omului desăvârşit.

Despre înțelepciune se vorbeşte destul de mult şi în cel mai înalt sens în Vechiul Testament. În *Cartea lui Iov*, înțelepciunea e socotită o taină: „Dar cine va face pe Dumnezeu să vorbească, să îşi deschidă buzele spre tine şi să-ți destăinuie tainele înțelepciunii (căci ele sunt anevoie de înțeles)..." (Iov 2,5-6) sau „La Dumnezeu sunt înțelepciunea şi puterea, sfatul şi pătrunderea sunt ale

26 Figura şarpelui şi a păsării constituie în multe tradiții simbolul unirii cerului cu pământul.

27 Nu putem să nu amintim aici şi de acei *morosophi*, de acei înțelepți nebuni ai lumii vechi şi ai evului mediu şi ai teatrului simbolic al lui Shakespeare, sau de acei „fous en Dieu" din creştinismul răsăritean.

28 Serghei Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, Paris, L'Age d'Homme, 1983, p. 24.

Lui" (12,6). Întrebându-se de unde vine înțelepciunea, Iov n-o găseşte în lume, ci numai la Dumnezeu: „Iată, frica de Dumnezeu este înțelepciunea..." (Iov 28,28). În *Psalmi*, întreaga creație este ieşită din înțelepciunea divină: Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut! Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta" (Ps. 103,25). Şi, ceea ce este şi mai important, înțelepciunea se află în inima omului: „Învață-ne să ne numărăm bine zilele, ca să căpătăm o inimă înțeleaptă" (Ps. 89,14). Dar cartea care într-adevăr ridică înțelepciunea la nivelul suprem este *Cartea Proverbelor* (*Pildelor*) *lui Solomon*. Vorbind ea însăşi, înțelepciunea ni se arată ca existând înaintea creației: „Eu am fost din veac întemeiată, de la început, înainte de a fi făcut pământul" (Prov. 8,23) sau „Când El a întemeiat cerurile, eu eram acolo, când El a tras un cerc peste fața adâncului" (Prov. 8,28). Fără să fie pusă în rând cu ipostasele divine (cum greşit este acuzat S. Bulgakov a o fi făcut), înțelepciunea face, aşadar, parte din energiile divine, ea fiind suflul prin care a fost creată lumea. De la această amețitoare înălțime, care face din înțelepciune primul atribut divin, ea participă la toate aspectele creatoare ale microcosmului şi macrocosmului. Lumea s-a făcut prin ea (3.19), dar şi omul a primit prin ea toate calitățile, pentru a ajunge la Dumnezeu: *cunoaşterea* („Adună adevăr şi nu-l vinde, înțelepciune, învățătură şi bună chibzuială" – Prov. 23,23) şi *inima înțeleaptă* („Cel ce cu inima înțeleaptă primeşte poruncile" – 10.8). Înțelepciunea e „un izvor de viață pentru cel ce o are" (16,22) şi însumează posibilitățile de a ajunge la Dumnezeu. Prin ea omul se poate mântui: „Cel ce se conduce după înțelepciune va fi mântuit" (28,26). Prin ea se poate ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu şi la petrecerea laolaltă cu El (Inț. Sol. 8,1-14). În fond, ea încununează căile spre îndumnezeire. Aceleaşi aspecte le întâlnim şi în *Cartea înțelepciunii lui*

Isus Sirah: „Toată înțelepciunea este de la Domnul şi cu El este în veac... Înainte de toate s-a zidit înțelepciunea şi înțelegerea minții este din veac" (Inț. Sir. 1,1-4), „Iubirea de Dumnezeu este înțelepciunea divină" (1,13). Aşadar, cunoaşterea şi iubirea, principalele căi de urcare spre Dumnezeu, îşi au originea şi îşi găsesc desăvârşirea în înțelepciune.

Înțelepciunea pare mai puțin invocată de Iisus şi de evangheliști în *Noul Testament*. Ea e socotită printre puterile lui Iisus şi lumea se întreabă de unde o are: „De unde are El acestea? Şi ce este înțelepciunea care I s-a dat Lui?" (Mc. 6,2), „Unii o socotesc îndreptățită după faptele ei" (Mt. 11,19). Înțelepciunea venea însă de la Dumnezeu şi Iisus sporea în înțelepciune încă din copilărie: „Iar copilul creştea şi se întărea cu duhul, umplându-se de înțelepciune şi harul lui Dumnezeu era asupra Lui" (Lc. 2,40). Înțelepciunea apare, astfel, ca un atribut al harului. Având-o, Iisus o va da ucenicilor Săi în vremurile de restriște: „Căci Eu vă voi da gură şi înțelepciune căreia nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă potrivnicii voştri" (Lc. 21,15). E limpede că înțelepciunea, ca şi harul, le va lumina mintea apostolilor când va veni prilejul. E, deci, vorba de o înțelepciune dumnezeiască pe care omul o primeşte pentru a depăşi toate încercările existenței, prin intermediul Proniei.

Lucrul acesta se va învedera mai târziu în spusele Apostolului Pavel, care va ridica înțelepciunea printre cele mai înalte atribute divine. „O, adâncul bogății şi al înțelepciunii şi al cunoaşterii lui Dumnezeu (*sophias kai gnoseos*)!" (Rom. 11,13) – exclamă el. Culmea plenitudinii divine este, aşadar, atinsă de asocierea înțelepciunii şi a cunoaşterii. Dar ea este fără de comună măsură cu înțelepciunea omenească, încât apare nebunie în ochii oamenilor: „Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor" (Rom. 1,25).

Este aproape o expresie apofatică a înțelepciunii lui Hristos, „care pentru noi s-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu, şi dreptate, şi sfințire, şi răscumpărare" (Rom. 1,30). În alte Epistole, Pavel asociază înțelepciunea divină cu atributele supreme ale lui Hristos, cum am arătat la începutul capitolului, şi cum o face în Efeseni 1,17-18: „Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos. Tatăl *Slavei*, să vă dea duhul înțelepciunii şi al revelației (*apokalypseos*) întru cunoaşterea Lui şi să vă lumineze *ochii inimii* (*oculos cordis*) ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat... pentru noi cei ce credem." Iată că încă o dată înțelepciunea este asociată slavei, cunoaşterii, iubirii, nădejdii şi credinței, însumând astfel toate puterile şi atributele divine. Şi, pentru a exalta la maximum sensul înțelepciunii, se spune: „Nu în înțelepciune, în putere şi în bogăție ne lăudăm, ci întru Tine, înțelepciunea Tatălui cea *ipostatică*, Hristoase, că nu este sfânt afară de Tine, iubitorule de oameni" (Minei, 8 iulie). Să remarcăm că asocierea înțelepciunii cu slava (*doxa*, *gloria*) constituia manifestarea *frumuseții* divine în creație, dând omului posibilitatea să se ridice la cele mai înalte atribute divine şi să dobândească sfințenia. În acelaşi timp, înțelepciunea şi slava constituie una din axele doxologiei în jurul căreia s-a întemeiat liturghia ortodoxă. Să amintim, de asemeni, că de câteva ori în timpul liturghiei i se cere credinciosului înțelepciune: pentru a vedea Evanghelia (Vohodul mic), pentru a o asculta („Cu înțelepciune, drepți..."), pentru mărturisirea Crezului („Cu înțelepciune să luăm aminte..."), după care urmează momentul suprem, cel al epiclezei.

În sfârşit, înțelepciunea este asociată puterii vizionare a profeților, pe care au primit-o ca misiune de la Tatăl, aşa cum o spune Iisus însuşi: „De aceea şi înțelepciunea lui Dumnezeu a zis: Voi trimite la ei profeți şi apostoli..." (Lc. 11,49). Înțelepciunea devine, aşadar, un atribut de

culme al Sfintei Treimi, ştiut fiind că la profeție este asociat şi Duhul Sfânt, prin mijlocirea căruia se transmite duhul profeției.

Iată cum prin înțelepciunea lui Iisus pare să se distribuie în omenire marile calități care-i vor ajuta omului să urce pe căile deschise lui spre desăvârşire. Aşa cum, repetăm, o afirmă Pavel în *Epistola I către Corinteni*: „Şi înțelepciunea o propovă-duim la cei desăvârşiți, pe care nici unul din stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o" (2,6-8). Cu adevărat înțelepciunea este o încununare a celor desăvârşiți, este aura sfințeniei lor.[29]

Ajunşi astfel pe cea mai înaltă culme a atributelor divine împărtăşite oamenilor, după ce am trecut prin credință, nădejde, cunoaştere, iubire şi înțelepciune, nu ne rămâne decât să încercăm să rememorăm treptele urcuşului spre omul desăvârşit, spre omul îndumnezeit, nu aşa cum le gândim noi, ci aşa cum Iisus însuşi ni le-a arătat prin modurile Sale de învățătură: prin Cuvânt, prin exemplul sacrificial al Omului Iisus şi prin simbolurile Fiului lui Dumnezeu, adică prin Fericiri, prin strigătele sale pe cruce şi prin autodefinirile sale ca Fiu al lui Dumnezeu, prin acele „Eu sunt...".

---

29 Teologia patristică pare să fi acordat o mai mică atenție înțelepciunii, poate pentru a nu da naştere la confuzii cu înțelepciunea omenească, mult stimată de elini, lucru subliniat de altfel de Apostolul Pavel. Abia în teologia modernă tema este reluată de câțiva mari teologi ruşi, între care Pr. S. Bulgakov. Şi ni se pare exagerată acuzația adusă acestui incomparabil teolog (de către V. Lossky) de a fi ridicat înțelepciunea la rangul de ipostas divin, căci el însuşi o neagă în mai multe rânduri: „...la Sophie n'est pas une hypostase; elle est une qualité qui appartient à une Hypostase divine, un attribut de l'Être hypostatique" (p. 35)... „Par la Sophie, la Plénitude des idées contenues dans le Verbe se reflète dans la création" (S. Boulgakov, *La Sagesse de Dieu*, Paris, L'Age d'Homme, 1983).

2. FERICIRILE

Chiar de la începutul propovăduirii Sale, în Predica de pe Munte (Mt. 5, 1-10), Iisus ridică în fața ucenicilor, prin cuvântul Său, o scară spirituală completă şi explicită, ale cărei trepte pleacă de la pământ şi urcă în cer. Este scara Fericirilor. Această scară are o față îndreptată spre ucenici şi o alta spre lume, una exterioară (exoterică) şi o alta interioară (esoterică). Pe de altă parte, una din caracteristicile principale ale Fericirilor este înțelesul lor, în primul rând contemplativ şi nu activ. Într-adevăr, a fi sărac, blând, milostiv etc. înseamnă mai curând *a fi* decât *a face*. Căci toate Fericirile se referă mai ales la o detaşare de viața activă, la o despuiere de lume, pentru a putea accede la o altă viață, la o altă lume. Şi chiar atunci când se vorbeşte de a face pace sau dreptate, rezultatul făptuirii este o stare de contemplativitate, care separă omul de necesitate şi ridică sufletul într-o altă ordine, cea a libertății duhului. Fericirile ni se prezintă apoi, în structura lor cea mai simplă, ca un dialog între om şi Dumnezeu, un dialog pe care Iisus îl propune omului: *do ut des*, dă ca să ți se dea, condiție şi răsplată, dăruire umană şi dar divin. Însă, în timp ce în primele Fericiri obținerea darului divin se face prin realizarea stării umane până la binele deplin, în ultimele Fericiri nu mai este o comună măsură între împlinirea umană şi răspunsul divin care dă desăvârşirea („cei cu inima curată îl vor vedea pe Dumnezeu"). Aici se produce o adevărată transmutare, o totală *metanoia* între starea umană şi darul divin.

a. Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este Împărăția cerurilor

Sărăcia, aşa cum o propovăduieşte Iisus, nu e atât o lipsă, cât mai ales o despuiere, o asceză totală. Mai întâi

de bunurile materiale, dar şi de lume şi, în cele din urmă, de individualitatea noastră, de propriul „eu", în ceea ce Iisus numeşte „lepădarea de sine". Chiar voința noastră trebuie părăsită, pentru a ne lăsa în Voia divină. Este un fel de întoarcere la starea paradisiacă, de puritate, de simplitate, de totală supunere față de duh, de totală smerenie. Este a fi săraci nu numai cu „duhul", ci „în duh". În sfârşit, a fi sărac cu duhul poate însemna a te detaşa de duh, a te goli de el pentru a-L putea primi pe Hristos[30]. Este, într-un fel, o „*via negativa*", să faci vid în tine, pentru a lăsa loc inefabilului divin. Numai aşa vom putea înțelege, în totalitatea ei, Împărăția cerurilor, eliberându-ne de întreg universul. Seria Fericirilor începe aşadar „cu putere", cu ceea ce ar trebui în mod firesc să se sfârşească, adică cu desăvârşirea. Este un mod de a începe *ex abrupto*, de a scurtcircuita începutul cu sfârşitul, de a realiza într-o clipă acea *coincidentia oppositorum* care e o totală descondiționare pentru a putea fi Totul. Următoarele patru Fericiri nu vor merge atât de departe nici cu nevoința omului, nici cu răsplata divină.

b. Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia

Plânsul este, înainte de toate, o descărcare a sufletului de toată povara acumulată şi care la limită se exteriorizează prin preaplinul lacrimilor, lăsând în urmă făptura uşurată şi purificată. Dar este şi un semn de pocăință, de părere de rău pentru gândul sau fapta săvârşite împotriva ordinii duhului. Când izvorăşte din inimă, e şi un semn că nu totul e pierdut, din moment ce însuşi centrul ființei noastre mai secretă apă vie. Plânsul se revarsă prin ochi, izvor de lumină, biruind întunericul din noi. Când nu e vizibil, plânsul se revarsă înlăuntrul

30 Meister Eckhart, *Sermons.*

nostru, inundând sufletul cu smerenie şi căință, fiind singurul potop benefic ființei noastre. Lacrimile sunt un botez care se săvârşeşte neîncetat (fericiți cei ce plâng, nu cei ce au plâns), separându-se de lumea impură din afară şi dinlăuntrul nostru şi deschizându-ne poarta strâmtă, cât o lacrimă, a altei lumi. Căci plânsul e o vibrație care se poate propaga până la cer, de unde se întoarce asupra noastră sub formă de mângâiere.

Plânsul este topirea propriei noastre împietriri, este renunțarea la indiferență şi deschiderea noastră spre milă. Acțiunea dizolvantă a lacrimilor uşurează sufletul care urcă spre cer, în timp ce lacrimile cad pe pământ, ducând cu ele povara nepăsării. Ele sunt în acelaşi timp răspunsul cerului la căința şi jertfa noastră, roua care înviorează făptura uscată, dându-i o nouă viață. Există însă şi un plâns interior lipsit de lacrimi, care lucrează în taină şi ne ține trează veghea. E plânsul tăcut al melancoliei care tânjeşte după lumea duhului, spre care năzuind, n-a atins-o încă. „în acest timp trăim în noi o prezență neprezentă a Binelui nesfârşit."[31]

Cu lacrimile poate începe calea noastră spre cer şi cu ele se sfârşeşte bucuria de a simți deschisă această cale. Căci, cum spune Sfântul Bernard, lacrimile sunt „aripile rugăciunii noastre", iar zborul lor ne înviorează ori de câte ori am obosit sub povara existenței. Şi tot Sfântul Bernard afirmă că lacrimile sunt „vinul îngerilor". Şi noi ne împărtăşim odată cu ei din această băutură ce ne pregăteşte pentru marea comuniune.

Iată, aşadar, că lacrimile circulă între pământ şi cer, făcându-l să rodească pe acesta, pentru ca mireasma lui să urce până la cer. Ele sunt agentul de transmutare fără de care nu ne putem transforma. Fiindcă lacrimile sunt în acelaşi timp germenul care face să încolțească speranța

31 Sf. Grigore de Nyssa, *Scrieri I*, cap. *Despre Fericiri*, Ed. Inst.Biblic, 1982, p. 353

şi iubirea, dar sunt şi acele virginale *lacrimae rerum* care urcă din toate câte există spre polul divin, toate trecând prin inima omului.

Şi toate aceste lacrimi sunt mângâiere, căci urcă şi coboară spre noi sub formă de har, suflu al Duhului Sfânt, care e Mângâietorul. Căci, înainte de a fi strigătul nevoii şi al jertfei noastre care să forţeze răspunsul cerului, lacrimile sunt mirul pe care Sfântul Duh l-a pus pe sufletul nostru atunci când ne-am născut a doua oară. Este identificarea noastră ca ape inferioare cu apa superioară. Şi poate că aceasta e suprema mângâiere a lacrimilor. Iar supremul plâns este cel al lui Iisus în grădina Ghetsimani, care ne spală şi ne mângâie pe noi. Şi niciodată nu e prea târziu pentru lacrimile noastre de pocăinţă şi de smerenie, de suferinţă şi nădejde, de vreme ce însuşi Apostolul Petru, în ceasul al unsprezecelea, a plâns cu lacrimi amare şi Domnul l-a făcut vicarul Său aici, pe pământ şi păzitorul pragului Său acolo, în ceruri.

c. Fericiţi cei blânzi, că aceia vor moşteni pământul

Calea Fericirilor nu pare să fie o cale a faptelor, a virtuţilor active, ci mai degrabă a virtuţilor lăuntrice de înfrânare, de renunţare. Căci nici plânsul, nici blândeţea nu-şi îndreptăţesc aspiraţia la fericirea de sus prin faptă, ci mai curând prin detaşarea de ea, prin răspuns potolit la tot ce ne atrage spre agitaţia lumii, trăind o stare interioară de împăcare cu toate câte există în creaţie şi receptivitate pentru toate câte sunt mai presus de creaţie. A fi blând înseamnă, înainte de toate, a primi cu linişte, cu înţelegere, cu calm, cu bunăvoie toate câte se întâmplă în jurul nostru; înseamnă a răspunde cu candoare şi bunătate la adversităţile lumii. Aşa cum a fi blând înseamnă, pe de altă parte, să nu dai ascultare patimilor lăuntrice, nemăsurii orgoliului, mai ales mâniei, care e atât de rău sfetnic şi din care se nasc atâtea

rele. Blândețea e o altă formă a împăcării, a supunerii, a smereniei. După ploaia lacrimilor purificatoare şi fertilizatoare, iată timpul blând al primăverii târzii, timpul încolțirii care făgăduieşte rod în tăcere, căci germinația se petrece în liniştea blândă, tainică a vremurilor de început. De aceea cei blânzi vor moşteni pământul. Acesta pare să fie sensul Fericirii pe care Iisus o arată şi o dăruieşte oamenilor. Pământul ca fericire, ca răspuns la blândețea omului, este acea liniştită supunere care se deschide cerului şi a cărui oglindă este, ca să primească sămânța Cuvântului şi dă dea rod însutit. Blândețea este acel „*suaviter*" din alchimia spirituală care pregăteşte împlinirea lui „*magnum opus*". A moşteni pământul înseamnă a fi primitor şi generos ca el, ca o „*alma mater*" cu copiii săi.

Plânsul şi blândețea primelor Fericiri sunt virtuțile substanței, ale mumelor care aşteaptă vestirea harului, începând de sus, de la maica tuturor ființelor, până la pământul tuturor făpturilor. La ele se adaugă sărăcia ca simplitate deplină, ca deplină smerenie, totală despuiere de lume şi de eu, până la a deveni acea „*terra incognita*" pe care o ştie şi o vizitează doar duhul.

d. Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura

Ce poate fi mai chinuitor pentru corpul omenesc decât foamea şi setea? Sunt necesitățile prime şi ultime ale animalelor, ale vieții în genere. Poate de aceea le alege Iisus ca pilde, pentru a marca mai puternic realizarea fericirii spirituale pe care o dăruieşte omului. Căci un simbol, cum e aici foamea şi setea, e cu atât mai semnificativ, cu cât este mai încarnat, mai aproape de substanță. Extremele se ating prin fulgurare.

Spre deosebire de foamea şi setea trupească, ce dau satisfacție şi chiar dezgust, foamea şi setea spirituală cresc

pe măsură ce sunt satisfăcute şi nu se opresc decât odată cu împlinirea lor „*in excelsis*". Ba, mai mult, foamea şi setea se cer potolite mereu, ca o muncă de Sisif, care fără alt sens fac viața absurdă. Căci foamea şi setea trupului nu se integrează decât negativ, şi sunt repetitive fără să înainteze spre un țel. Numai foamea şi setea spirituale se adună în suflet formând o scară până la cer.

De acum Iisus le foloseşte nu o dată în pildele Sale, de la înmulțirea pâinilor la nunta din Cana şi până la împlinirea lor supremă la Cina de Taină. „Eu sunt pâinea vieții, cel ce vine la Mine nu va flămânzi şi cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată" (In. 6,33-35). Şi Iisus mai spune, ca pentru a rezuma, în sens invers, primele Fericiri: „Vai vouă, celor ce sunteți sătui acum, că veți flămânzi. Vai vouă, celor ce astăzi râdeți, că veți plânge şi vă veți tângui" (Lc. 6,25).

Dar pentru a obține această săturare care e o împlinire în duh, nu orice foame şi sete sunt suficiente, ci aceea după dreptate. Atât după dreptatea în sens etic şi social, dar mai ales după acea dreaptă cumpănire a lucrurilor, din afară şi din noi, după echilibru şi măsură, după rost şi dreaptă socotință. Căci dreptatea este însăşi legea universală, ordinea pe care Dumnezeu a instituit-o în cosmos. A înfometa şi înseta după dreptate este năzuința spre armonia lumii şi spre Creatorul ei.

e. Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui

Această Fericire ar putea fi privită ca o chintesență a creştinismului, căci nici o altă religie nu e în aşa măsură o religie a milei.

În planul faptei, cum e înțeleasă de cele mai multe ori, mila înseamnă *milostenie*, faptă bună, ajutor dat unui semen în suferință, pomană concretizată cel mai adesea în daruri, în danii de bunuri. Este o înclinare spre generozitate care, dacă rămâne doar în planul bunurilor

şi nu se ridică la nivelul binelui, nu înseamnă prea mult.

O treaptă mai înaltă a milosteniei este mila față de aproapele, înțeleasă ca o *com-pătimire*, deci ca o suferință împreună cu el, ca o comuniune sufletească şi chiar ca o comuniune cu el. În fond, această milă dă mai mult decât bunuri materiale, dă înțelegere, mângâiere ca urmare a unei iubiri reale, a unui transfer de iubire.

Mila trebuie dusă însă şi mai sus, căci numai aşa ne putem apropia de ceea ce se numeşte *milosârdia* divină. În acest caz, mila se transformă în caritate, care nu e numai iubire, ci şi invocare de har. Mila devine o revărsare a duhului care se dăruie cu tot ce are până la o identificare cu el. De la această înălțime, mila se revarsă nu numai asupra omului, ci şi asupra tuturor ființelor care ne înconjoară, devine o milă cosmică. Dăruirea de sine se transformă în acest caz în lepădare de sine, deci de eu. Ajuns în acest punct, omul se întâlneşte cu milosârdia divină pe care o invocă în cea mai înaltă dintre rugăciuni: „Doamne Iisus Hristoase, miluieşte-mă!" Aceasta este una din Fericirile în care, la invocarea omului, Dumnezeu răspunde necondiționat cu mila Sa, care este nesfârşită.

f. Fericiți cei curați cu inima, căci aceştia vor vedea pe Dumnezeu

Cu această Fericire s-ar părea că urcăm nu numai o treaptă nouă spre realizarea spirituală, ci facem un adevărat salt în înălțime, ajungând până la fața lui Dumnezeu.

În multe tradiții, inima este nu numai centrul vieții noastre biologice şi afective, ci şi al vieții noastre spirituale, înțelese mai ales ca trăire în duh. Inima nu este numai cupa pe care trebuie să o golim de orice simțire şi gând pentru a primi harul divin, ci şi ochiul spiritual cu care îl putem „vedea" pe Dumnezeu. Nu este

numai oglinda în care se reflectă chipul divin, ci sursa însăşi a iubirii şi cunoaşterii contemplative a divinității. Sfântul Grigore de Nyssa spune că Dumnezeu se face cunoscut omului prin lucrările Sale (*enérgiai*), iar un alt sfânt, Grigore Palama, spune că energiile divine sunt increate. Atunci, a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a vedea nu numai chipul oglindit în creație şi în noi (*ad extra*), ci chiar chipul lui „in divinis" (*ad intra*). În acest punct, afirmațiile Sfintei Scripturi par antinomice, căci Evanghelia Sfântului Ioan spune: „Nimeni nu L-a văzut niciodată pe Dumnezeu; singurul Lui Fiu, care este în sânul Tatălui, L-a făcut cunoscut" (In. 1,18). Dar această afirmație fiind pusă la trecut, este adevărată pentru Legea Veche. Odată cu întruparea lui Iisus, devine însă posibilă „vederea" lui Dumnezeu, căci altfel de ce ar spune El „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu"? Nu credem, însă, că trebuie insistat prea mult asupra acestor distincții căci, în fond, a-L vedea pe Dumnezeu rămâne un mister inefabil care poate fi trăit, dar nu şi explicat, rămâne un mister apofatic. Acesta este poate şi sensul tainic al coborârii minții în inimă de care vorbesc isihaştii, care trăiesc fericirea ca o indicibilă tăcere.

g. Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema

„Pace vouă!" Cu această formulă îi întâmpină Iisus pe ucenici după Înviere. Era un salut şi o binecuvântare pe care ucenicii le vor transmite mai departe lumii prin Biserica lui Hristos. Este şi astăzi o formulă sacră pentru a aduce liniştea între şi în oameni, ca să poată asculta Cuvântul lui Dumnezeu. Dar, în zgomotul şi furia de acum, deşi vorba de pace e strigată peste tot, ea nu mai e auzită şi, mai ales, nu mai e urmată.

În Fericirea a şaptea, însă, Iisus ne invită şi la altceva. Căci, înainte de a face pace în lume, trebuie

să faci pace în tine însuți, să-ți purifici propriul suflet. Dezordinea din noi este cauza dezordinii din jurul nostru, ca într-o cunoscută poveste orientală în care un împărat, nemulțumit de neînțelegerile dintre supuşi, îi părăseşte şi se retrage în munți. Revenit după o vreme, găseşte ordine şi linişte în Împărăție; atunci înțelege că dezordinea fusese în el.

Pacea este mai ales condiția spiritualului în care oricare opoziție trebuie să înceteze, nu numai orice agitație mentală, ci şi însuşi gândul păcii, pentru ca harul să poată lucra. În Vechiul Testament, pacea era chiar denumirea centrului spiritual al lumii, „Salem", în care mare preot era Melchisedec. Microcosmic şi macrocosmic, pacea e condiția capitală pentru ca duhul să devină activ. Această pace este, în gradul cel mai înalt, tăcerea interioară („când însuşi glasul gândurilor tace", spune poetul) în care se poate auzi glasul veşniciei. Şi această pace nu se poate obține decât prin detaşarea de eu şi de lume, prin moarte inițiatică şi renaştere pentru liniştea de dincolo de lume care e *isihia*, realizarea supremă a marilor sihastri ortodocşi. Numai într-o astfel de linişte desăvârşită putem să renaştem, nu ca fii ai oamenilor, ci ca fii ai lui Dumnezeu. Sfântul Grigore de Nyssa spune că această pace e Sfânta Sfintelor a vieții duhovniceşti: „Căci dacă a vedea pe Dumnezeu e un bine care nu poate fi întrecut de nimic, a se face fiul lui Dumnezeu e, numaidecât, mai presus de orice fericire"[32].

h. Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este Împărăția cerurilor.

Această Fericire pare să nu aducă nimic nou față de Fericirea a patra. Există, totuşi, o deosebire importantă,

32 Ibidem, p. 387.

căci în Fericirea a patra dreptatea apare numai ca un țel după care trebuie să flămânzim şi să însetăm, în timp ce în această Fericire dreptatea este realizare obținută cu prețul prigoanei, deci al jertfei. De aceea şi răsplata este alta.

Vorbeam la Fericirea a patra despre dreptate în sens etic, dar mai ales despre dreapta cumpănire a lucrurilor, despre echilibru şi măsură interioară, despre socotința şi chiar despre ordinea şi armonia universală. Aici se pune accentul mai ales pe acea dreptate pe care omul încearcă să o transmită oamenilor şi să o realizeze în lume. În acest sens, omul se asociază la opera divină.

Şi aici pilduitor este, în Vechiul Testament, Melchisedec, al cărui nume înseamnă chiar împărat al Dreptății şi bineînțeles de Iisus, care a fost El însuşi prigonit pentru dreptate. Din perspectiva acestei dreptăți şi a sacrificiului pe care-l cere, răsplata Fericirii a opta este chiar Împărăția cerurilor.

i. Fericiți veți fi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minținд, din pricina mea (*adversus vos mentientes*, *propter me*). Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prigonit pe prorocii cei dinainte de voi.

În această Fericire, Iisus vorbeşte tot de cei prigoniți, dar nu pentru dreptate sau pentru vreo altă virtute creştină, ci chiar pentru El. Iisus integrează astfel toate realizările şi treptele de până acum în persoana Sa divină şi cu aceasta integrează pe toți cei prigoniți din pricina Lui. Toți cei care îşi jertfesc viața într-un fel sau altul pentru El sunt primiți în Împărăția cerurilor. Sensul transformator al jertfei este afirmat aici cu prisosință: „Căci cine va căuta să-şi scape viața sa o va pierde, iar cine o va pierde pentru Mine, o va câştiga" (Lc. 17,33).

A se jertfi pentru Iisus înseamnă a muri pentru lume şi a învia întru Iisus, iar când El spune că „plata voastră multă e în ceruri", acel „multă" nu trebuie luat ca ceva vag, indefinit, ci ca ceva misterios, inexprimabil, căci aici „mult" poate însemna „tot". Pentru că, aşa cum spune un teolog contemporan (S. Bulgakov), Împărăția cerurilor este situată „*in divinis*".

Spuneam, la începutul acestei scurte priviri asupra scării Fericirilor, că fiecare treaptă comportă o dăruire a omului (rugăciune, asceză, jertfă), la care vine ca răspuns un dar (har) divin. Dar poate că darul cel mai deplin este acela al Fericirii înseşi, care e repetat de nouă ori. Ce este atunci Fericirea? Sf. Grigore de Nyssa spune că „fericit cu adevărat este Dumnezeu"[33]. Deci, a fi fericit, pentru om, trebuie să însemne până la urmă a fi cu Dumnezeu, a-ți recăpăta nu numai chipul, ci şi asemănarea cu El. Fericirea supremă, aşadar, în sensul termenului latin *beatitudo* (gr. *makaria*), este o stare de contemplație a lui Dumnezeu, de unire cu El, de îndumnezeire. Căci nu le spune Iisus apostolilor „Fericiți sunt ochii voştri că văd şi urechile voastre că aud" (Mt. 13,16), văzându-L şi auzindu-L pe El?

Luând deci Fericirile ca o scară de realizare spirituală totală, trebuie remarcat, între altele, că ea poate fi împărțită în diverse moduri, ceea ce măreşte sensurile şi misterul ei. Cei mai mulți exegeți deosebesc două grupuri: al micilor Fericiri, în care intră primele cinci, şi cel al marilor Fericiri, cuprinzând următoarele patru. Această împărțire ia drept criteriu răsplata, darul divin, care este mai curând pământească la primul grup, şi mai ales cerească la al doilea. S-ar putea spune că primele Fericiri urmează calea orizontală, o cale a virtuților care duce la mântuire, la realizarea omului paradisiac.

33 Ibidem, p. 335.

Această cale poate fi numită a strămoşilor, a întoarcerii spre origini, a recuperării stării de dinainte de Cădere, fapt sugerat de Fericirea a treia, care spune „că aceia vor moşteni pământul", în sensul paradisului terestru. În schimb, al doilea grup de Fericiri urmează o cale verticală, abruptă, care pleacă din centrul stării umane pentru a integra stările supraindividuale, ierarhiile îngereşti, şi a câştiga Împărăția cerurilor, calitatea supremă de fii ai lui Dumnezeu şi privilegiul unic de a vedea pe Dumnezeu, de a fi îndumnezeit.

Ca o ultimă semnificație, încheind predica Fericirilor, Iisus le spune ucenicilor: „Voi sunteți sarea pământului..." şi apoi „Voi sunteți lumina lumii" (Mt. 5,13). El chintesențiază astfel într-o formulă sacră atât sensul primelor Fericiri, cât şi pe cel al ultimelor. A fi sarea pământului, în alchimia spirituală înseamnă a fi substanța curată care păstrează în germene toate posibilitățile spirituale; iar a fi lumina lumii înseamnă a realiza aceste posibilități, a te identifica cu aurul spiritual care e Hristos: „Eu sunt lumina luminii..." spune El în altă parte, aşa cum El este şi Cuvântul pe care-l dezvăluie ucenicilor. Iar Lumina şi Cuvântul sunt cele care dau viața veşnică.

Aşadar, Lumina şi Cuvântul sunt realitățile ultime cu care Iisus încheie predica Fericirilor, aşa cum sunt şi treptele ultime cu care încheie o altă scară spirituală, aceea a celor nouă „Eu sunt...", despre care vom vorbi mai departe.

3. „EU SUNT..."

Pentru a-L urma pe Iisus trebuie să-L cunoaştem şi să-L iubim. În acest scop, chiar El se defineşte, în Evanghelia lui Ioan, prin nouă spuse care încep cu afirmația „Eu sunt...". Acest „Eu sunt" (*ego sum, ego eimi*) ne vorbeşte despre El ca despre Ființa în sine, Ființa „in divinis", la care adaugă apoi câte un atribut, pentru ca Fiul lui Dumnezeu să poată fi perceput ca Fiu al Omului. E vorba de nouă Nume, de nouă simboluri care-L fac să coboare pe pământ ca Iisus Mântuitorul. În acelaşi timp, aceste nouă nume devin, pentru om, trepte spre desăvârşirea spre care poate năzui cel care-L urmează pe Iisus.

a) „Eu sunt poarta. Dacă intră cineva prin Mine, va fi mântuit, va intra şi va ieşi şi va găsi păşune" (In. 10,9). E neîndoios că aici e vorba de acea poartă strâmtă de care Iisus vorbeşte în altă parte: „Dar strâmtă este poarta, îngustă este calea care duce la viață şi puțini sunt cei care o află" (Mt. 7,14). Este poarta de intrare pe calea de mântuire, pe calea inițiatică, o cale îngustă rezervată celor aleşi, celor care se pregătesc ca să poată fi aleşi. Este o poartă care separă de lume şi deschide drumul spre păşunile raiului. „A intrat şi a ieşit" e un indiciu că drumul abia începe, că şi drumul prin rai este un drum lung şi că din el se poate ieşi, pentru a trece mai departe prin alte porți, care nu sunt accesibile oricui, ci numai acelora care-L recunosc şi-L urmează pe Iisus ca păstor.

b) „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun îşi dă viața pentru ei... Eu îmi cunosc oile Mele şi ele Mă cunosc pe Mine, aşa cum Mă cunoaşte pe Mine Tatăl şi cum Eu îl cunosc pe Tatăl" (In. 10,11-15). Condiția pentru a intra în păşunea raiului, care în viitor va fi Biserica lui Hristos, este să-L luăm călăuză pe Iisus. În al doilea rând, trebuie să-L cunoaştem pe El, aşa cum El

ne cunoaşte pe noi. Această cunoaştere este o reflectare a raportului de intercesiune dintre Tatăl şi Fiul, care se poate petrece şi între Iisus şi noi. Pentru ca lucrul acesta să fie posibil, Iisus îşi va jertfi viața pentru noi: „Tatăl Mă iubeşte pentru că îmi dau viața, ca iarăşi s-o iau." Cunoaşterea devine efectivă prin iubire, care presupune jertfa şi iubirea. Despre ele, Iisus va vorbi mai departe.

c) „Eu sunt pâinea vieții. Cine vine la Mine nu va flămânzi niciodată şi cine crede în Mine nu va înseta niciodată" (In. 6,35). Cu puțin înainte, Iisus înmulțise pâinile şi peştii (substanță şi esență) pentru a hrăni câteva mii de oameni. Acum nu mai e vorba doar de „pâinea cea de toate zilele", ci de „pâinea cea spre ființă", acea pâine supraesențială (*epiousia*) care este însuşi trupul lui Iisus, jertfa Lui pentru oameni. Pentru a mânca această pâine trebuie să credem în Iisus: „Adevărat vă spun că cine crede în Mine are viață veşnică... Eu sunt pâinea vie care s-a coborât din cer. Dacă mănâncă cineva din pâinea acesta, va trăi în veac; şi pâinea pe care o voi da Eu este trupul Meu, pe care îl voi da pentru viața lumii" (In. 6,15). Este, evident, o prefigurare a euharistiei dătătoare de viață, la care se va adăuga şi vinul: „Cine mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, rămâne în Mine şi Eu rămân în el" (In. 6,56). Este mai mult decât o promisiune a vieții veşnice, este chiar o făgăduință a identificării cu Iisus. El va relua această făgăduință când va spune:

d) „Dacă însetează cineva, să vină la Mine şi să bea. Cine crede în Mine, din inima lui vor curge râuri de apă vie..." (In. 7,37). A deveni izvor de apă vie înseamnă a fi om paradisiac, din care pleacă cele patru râuri amintite în Cartea Facerii! El spusese lucrul acesta şi mai înainte femeii samaritence, la puțul lui Iacob, care potolea doar setea: „Dacă ai fi ştiut darul lui Dumnezeu şi cine este Cel ce-ți zice: Dă-mi să beau, tu ai fi cerut de la El şi ți-ar fi dat apă vie" (In. 4,10). Din nou, condiția pentru a primi

darul lui Iisus este să credem în El, dar şi să-L cunoaştem ca urmare a unei sete nepotolite, a unei totale deshidratări de apa lumii, pentru a putea primi apa vie. Această apă va fi prefăcută în vin dătător de viață la nunta din Cana, şi apoi în sângele Lui la Cina cea de Taină şi pe Golgotha, împlinind astfel euharistia trupului cu aceea a sângelui divin.

Într-un sens simbolic şi mai amplu se referă Iisus la vin ca la băutură de nemurire atunci când, imediat după Cină, spune: „Eu sunt adevărata viță... şi Tatăl meu este vierul" (In. 15,1). Iisus nu este numai vinul, este şi sursa acestui vin care îmbată, „dinainte de crearea viței de vie", cum spune un poet persan (Ibn al Farid). Este vorba de acea „beție trează" de care vorbeşte şi Sfântul Grigore de Nyssa (*Tălmăcire la Cântarea Cântărilor*). Într-o icoană pe sticlă românească este zugrăvit Iisus storcând strugurele unei vițe care îşi are rădăcinile în inima lui, un alt simbol al jertfei, desigur. Şi, din nou, acel: „Rămâneți în Mine şi Eu în voi... Eu sunt vița şi voi sunteți mlădițele. Cel ce rămâne în Mine şi Eu în el aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic" (In. 15,11). Noi înşine putem deveni izvor de băutură vie, dacă rămânem mlădițele lui Iisus. Această parabolă a viței de vie este nu numai un simbol al creației, ci şi al legăturii directe dintre om şi Iisus, care adaugă: „Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea..." (In. 15,10). Iată că, după cunoaştere, alături de cunoaştere, dragostea este condiția esențială pentru a avea bucuria vieții veşnice, pentru a fi cu Iisus. „Acestea vi le-am spus, ca bucuria Mea să fie în voi şi ca bucuria voastră să fie deplină" (In. 15,11).

Aceste patru autodefiniri: poarta, păstorul, pâinea şi vița de vie (apa şi vinul) sunt, aşadar, patru trepte simbolice ale apropierii noastre de Iisus, ale urmării Lui, care ne pot da bucuria mântuirii. Iisus va continua însă să se definească pe Sine prin simboluri mai puțin

obişnuite, mai esențiale am spune, care deschid calea spre desăvârşire, spre identificarea cu El.

e) „Eu sunt Învierea şi Viața. Cine crede în Mine, chiar dacă ar fi murit, va trăi" (In 11,25). Iisus a spus acest lucru înainte de învierea lui Lazăr, care este o prefigurare a Învierii Lui. Poarta deschisă de El duce acum prin jertfă, la moarte pentru această viață şi la înviere pentru viața veşnică. Aici se produce, aşadar, o ruptură, o schimbare de nivel care deschide perspectiva nu numai a mântuirii, ci şi a eliberării de lume. Iisus îi deschide această cale lui Lazăr, pe care „îl iubea mult" şi pe care-l numeşte „prietenul nostru", prietenia (*philia*) fiind aspectul iubirii desăvârşite. Iar Martei îi spune: „Nu ți-am spus că dacă vei crede vei vedea slava lui Dumnezeu?" (In. 11,40). De astă dată, iubirea şi credința duc, prin moarte şi înviere, nu numai spre viața paradisiacă, ci şi spre slava Celui Preaînalt. Dar Iisus arată mai departe şi o altă cale spre viața nemuritoare, când spune:

f) „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine. Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, ați fi cunoscut şi pe Tatăl Meu. Şi de-acum încolo îl veți cunoaşte; şi L-ați văzut" (In. 14,7). Urmând calea adevărului, a cunoaşterii depline a lui Iisus, putem ajunge la Tatăl, îl putem „vedea", căci Iisus şi Tatăl una sunt. De altfel, această triadă, calea, adevărul şi viața, este o transpunere simbolică a Treimii divine. Iisus este calea spre Tatăl, care nu poate fi definit catafatic decât prin drumul spre El, prin Adevăr; iar Viața este Duhul Sfânt, Domnul de viață făcător. De ce Tatăl e numai Calea? Poate pentru că, aşa cum spune Sfântul Grigore de Nyssa, urcuşul spre şi în Dumnezeu nu sfârşeşte niciodată, Dumnezeu fiind nemărginit. Noi suntem deci în drum spre El, niciodată El. De altfel, în continuarea celor spuse în timpul Cinei de Taină, când le făgăduise apostolilor identificarea cu El prin euharistie, Iisus face

şi o altă făgăduinţă, esenţială pentru desăvârşire: „Dacă Mă iubiţi şi veţi păzi poruncile Mele, şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă, care să fie cu voi în veac, şi anume Duhul Adevărului..." (In. 14,15-17). De data aceasta, peste iubirea şi cunoaşterea noastră se va pogorî Duhul Sfânt, care va vivifica ceea ce era în noi doar o imensă căutare. Se împlineşte astfel nu numai condiţia mântuirii noastre, ci şi aceea a deplinei noastre eliberări prin Duhul Sfânt. „În ziua aceea veţi cunoaşte că Eu sunt în Tatăl, că voi sunteţi în Mine şi Eu sunt în voi." Transcendenţa şi imanenţa se întâlnesc în unitatea Fiinţei supreme, în unitatea Treimii. Semnul acestei unificări este pacea, pe care Iisus o lasă apostolilor la despărţirea de la Cina de Taină: „Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă..." (In. 14,27). Nu este liniştirea din lume, ci pacea de dinainte de creaţie, este acea *pax profonda* a tăcerii eterne, este isihia.

Cu aceasta, drumul omului spre Iisus, prin Iisus spre Tatăl, cu ajutorul Duhului Sfânt, pare să fie desăvârşit. Totuşi, Iisus mai exprimă încă o dată şi într-un alt fel această posibilitate de realizare spirituală supremă, vorbind de atributele Sale cele mai înalte: lumina şi cuvântul.

g-h) „Eu sunt lumina lumii; cel ce mă urmează pe Mine nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii" (In. 8,12). Şi ucenicilor le spusese Iisus, pe muntele Fericirilor: „Voi sunteţi lumina lumii" (Mt. 5,14), arătându-le că acesta este drumul spre El. Ne întoarcem astfel cu Iisus la începutul creaţiei, la acel *Fiat lux* care a risipit întunericul haosului. Simbol al cunoaşterii ce biruie ignoranţa, lumina este şi un simbol al iubirii cu care a făcut Dumnezeu lumea.

Dar lumea nu a început numai cu lumina, ci şi cu Cuvântul lui Dumnezeu. Iar Iisus este Cuvântul: „Dacă veţi rămâne în Cuvântul Meu, sunteţi cu adevărat

ucenicii Mei" (In. 8,31). Cuvântul, Logosul, este cea mai înaltă treaptă a adevărului şi cunoaşterii.

Cuvântul şi Lumina sunt la începutul creației şi la capătul urcuşului spre Dumnezeu. Evanghelia lui Ioan le apropie în mod exemplar: „întru început era Cuvântul, şi Cuvântul era Dumnezeu, şi Dumnezeu era Cuvântul... Iar El (Cuvântul) era Viața şi viața era lumina oamenilor" (In. 1,1 şi 4). Tatăl-Lumina („lumină din lumină"), Iisus-Cuvântul, Duhul Sfânt-Viața; prin Sfânta Treime a început creația. Ioan Evanghelistul prezintă Lumina, Cuvântul, Viața într-o perspectivă descendentă; Iisus le înfățişează oamenilor într-o perspectivă ascendentă, pentru ca ei să se poată urca prin ele până la El: „Dacă rămâneți în Cuvântul Meu, sunteți într-adevăr ucenicii Mei; veți cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi" (In. 8,32). Maxima libertate este aceea a identificării cu Adevărul, care este Iisus.

Cuvântul şi Lumina sunt, aşadar, supremele atribute ale lui Iisus, care nu desparte iubirea de cunoaştere, căci nu poți cunoaşte în sine ceea ce nu iubeşti, şi nu poți iubi cu adevărat ceea ce nu cunoşti. Şi aici nu e vorba de cunoaştere distinctivă, ci unitivă, contemplativă, aşa cum nu e vorba de iubire sensibilă, ci prin comuniune. Poetul vorbeşte de „luce intellettual piena d'amore" (lumină intelectuală plină de dragoste) sau de „amor Dei intellettualis" (iubirea intelectuală de Dumnezeu). Dar Iisus este cel care, încheind rugăciunea duhovnicească, spune în chip desăvârşit: „Eu le-am făcut cunoscut numele Tău şi-l voi mai face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie și în ei, și Eu în ei" (In. 17,26).

Lumina şi Cuvântul, iubirea şi cunoaşterea se manifestă uimitor în existența lui Iisus în Schimbarea la Față. Acestea se arată în lume în toată slava lor (*theophanie*), pentru ca cei ce-L urmează pe Iisus să poată ajunge prin ele la El. Petru, Iacob şi Ioan au văzut această lumină a feței lui Iisus, care nu era numai o lumină sensibilă,

cosmică, ci una transcendentă, increată. Iisus s-a schimbat la față (*metamorphete*; *transfiguratus est*) înaintea lor; chipul Lui a strălucit ca soarele şi hainele i s-au făcut albe ca lumina (Mt. 17,2). Este vorba, deci, de o lumină orbitoare de dincolo de lume (trans; meta), în care cei trei apostoli L-au văzut pe Iisus. În acelaşi timp, ei au auzit Cuvântul Tatălui spunând: „Acesta este Fiul Meu, întru care am binevoit; pe acesta să-L ascultați" (Mt.17,5). (Termenul grecesc pentru „am binevoit" este *eudokesa*, a binegândi, şi arată că nu e vorba numai de un act de voință, ci şi de unul de cunoaştere.) Apostolii au căzut atunci cu fața la pământ. Ei au văzut fața de slavă a lui Iisus, dar nu şi pe cea a Tatălui, care Le-a vorbit dintr-un nor luminos, ca şi lui Moise.

Reluând cele spuse mai dinainte, nu putem intra în discuția acestei teme mai presus de discuție a „vederii feței" lui Dumnezeu. Vom menționa, totuşi, că la începutul Evangheliei sale, Ioan spune: „Nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu; singurul lui Fiu, care este în sânul Tatălui, acela L-a făcut cunoscut" (1,18). Se conchide în genere de aici că nimeni nu poate vedea „fața" lui Dumnezeu. Totuşi, cel care spune cele de mai sus este Ioan Evanghelistul, vorbind la trecut şi despre Ioan Botezătorul, care într-adevăr nu văzuse fața de slavă a lui Dumnezeu, aşa cum nici Moise n-o văzuse. În schimb, Iacov, după lupta lui nocturnă cu „necunoscutul" spune: „Iacov a pus locului aceluia numele Peniel (fața lui Dumnezeu), căci am văzut pe Dumnezeu față în față şi totuşi am scăpat cu viață" (Fac.32,33). După venirea lui Iisus, a vedea „fața lui Dumnezeu" pare posibil, căci altfel de ce ar fi spus El: „Fericiți cei cu inima curată, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 5,8)? Sau de ce ar fi spus, vorbind despre copii, „îngerii lor în ceruri văd pururea fața Tatălui Meu care este în ceruri" (Mt. 18,10)? Şi tot după Matei, Iisus spune: „... nimeni nu cunoaşte deplin pe Tatăl în afară de Fiul, şi acela căruia vrea Fiul să i-L descopere" (Mt.

11,27). Aşadar, omul poate ajunge la cunoaşterea deplină a Tatălui prin Iisus. N-a fost posibil până la venirea Lui, dar după El şi prin El este posibil. După majoritatea Sfinților Părinți, îndumnezeirea este identificarea omului, prin mijlocirea harului, nu cu esența divină, ci cu energiile divine increate (Sfântul Grigore Palama). Misterul acestei identificări cu Sinele suprem rămâne, însă, în ascunsul lui, un Misterium Magnum al căutării sfinților.

i) Şi Iisus încheie seria autodefinirilor Sale răspunzând într-un mod voalat celor care-L întrebau: „Cine eşti Tu?" - „Eu sunt... Cel ce de la început (*ten archen*) vă spun că sunt" (In. 8,24-25), aşa cum Tatăl spusese lui Moise pe muntele Sinai: „Eu sunt Cel ce sunt" (leş. 3,14) (în ebraică: *Eheieh asher Eheieh*; în greacă: *Ego emi ho on*). Este suprema afirmare a ipseității Ființei divine.

Desăvârşirea omului, îndumnezeirea lui este, deci, „vederea feței" lui Dumnezeu. Apostolul Pavel afirmă însă: „Acum vedem ca într-o oglindă, în chip misterios (*per speculum in aenigmate*) dar atunci vom vedea față către față" (I Cor. 13,12). Iar Evanghelistul Ioan spune, despre cei aleşi la sfârşitul timpurilor: „Ei vor vedea fața Lui, iar numele Lui va fi pe frunțile lor" (Apoc. 22,4). Fața şi numele divine, Lumina şi Cuvântul sunt realități supreme cu care omul se poate identifica, eliberându-se de devenire pentru a intra în veşnicie.

În final, vom repeta cele scrise de marele teolog contemporan V. Lossky, pe urmele Sfântului Grigore Palama: „Viziunea desăvârşită a divinității devine posibilă ca lumină increată, care este «misterul celei de-a opta zile», ea aparține veacului viitor când Dumnezeu va fi văzut față în față. Totuşi, cei care sunt aleşi, cei care se unesc cu Dumnezeu, ajung să vadă din această viață «Împărăția lui Dumnezeu venind cu putere», aşa cum au văzut-o ucenicii pe muntele Tabor"[34].

34 V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*.

ANEXE

I. LITURGHIA ŞI MUZICA SFERELOR

Motto: „... Cantando quelli ardenti soli."
Dante

Lumea a fost creată de Dumnezeu prin cuvânt şi prin lumină. O spune *Cartea Facerii*: „Şi a *zis* Dumnezeu să fie *lumină*. Şi a fost lumină" (1,3). O repetă Evanghelia lui Ioan: „Cuvântul era lumina cea adevărată..." (1,9). Din intercesiunea între cuvânt şi lumină a luat naştere muzica, a luat naştere ceea ce s-a numit mai târziu armonia sferelor (Pitagora-Platon). Era o lumină inefabilă şi un cuvânt inaudibil, care nu se puteau distinge în unitatea manifestării lor originare. Cuvântul şi lumina din prima zi a creației constituie un tot care, aşa cum spune Creatorul, era bun şi frumos (*hoti kalon*).

Despre lumea angelică nu se pot afirma prea multe lucruri, nefiind accesibilă muritorilor decât în rare momente privilegiate, în epifaniile în care se arată, mai mult sau mai puțin voalat, oamenilor. În Scriptură şi în tradiție se spune însă că principala funcție a îngerilor era să-L slăvească pe Dumnezeu. Or, a slăvi este în acelaşi timp cuvânt şi muzică, este cuvânt cântat şi muzică grăitoare. Şi, în acest sens, s-ar putea spune că la început a fost muzica. Lauda îngerilor nu putea fi altceva decât incantație, pronunțarea ritmată a Numelui divin, o murmurare interioară care radia spre Creator, o lumină care vorbea. Muzica este de la început o manifestare dinamică, o vibrație în care ritmul joacă rolul de motor şi melodia pe acel de mobil, avându-şi izvorul în „motorul

imobil" (Aristotel).

Din această muzică incantatorie se vor fi împărtăşit şi primii oameni în rai, atunci când contemplau faţa lui Dumnezeu odată cu îngerii, cântând în lumina fără umbră a pomului vieţii. Nu în zadar se vorbeşte în multe tradiţii despre cântarea îngerilor ca despre „limba păsărilor", păsările fiind în genere un simbol angelic. De altfel, în parabola bobului de muştar, se spune că Împărăţia cerurilor este asemenea unui bob de muştar din care creşte un pom mai mare decât toţi pomii, în care vin păsările cerului şi se sălăşluiesc în ramurile lui (Mt. 13,31). După tradiţia esoterică ebraică (Kabala), Adam „vorbea" în Paradis o zicere ritmată sau o muzică vorbită numită „limba siriacă" (de la radicalul sur = soare, lumină), care simbolizează tocmai acea unire primă a cuvântului şi a luminii[35]. Dante spune că auzea în paradis „cântând sorii arzători" („cantando quelli ardenti soli"- Par. X.76). Să nu uităm că în multe din teofaniile Sale Domnul se manifestă ca fulger şi tunet, deci ca lumină şi sunet, aşa cum la pogorârea Sa din Duminica Rusaliilor, Duhul Sfânt se face simţit ca vânt şi ca limbi de foc, deci tot ca sunet şi lumină, ceea ce trebuie să fi constituit o muzică plină de fior sacru, din care s-au ales apoi limbile pământului. Iar despre faptul că muzica este o vibraţie în care lumina şi cuvântul se îmbină ne vorbeşte şi corespondenţa simbolică dintre cele şapte culori ale curcubeului şi cele şapte intervale ale gamei muzicale. Aceste şapte trepte de lumină şi muzică formează, de altfel, în multe tradiţii iniţiatice, simbolul unor etape de urcuş spre desăvârşire, iar în tradiţia ortodoxă, slujbele rituale ale unei zile poartă numele de „cele şapte laude".

Ceea ce cuvântul nu poate exprima singur, muzica sporea prin incantaţie. Dovadă că toate cărţile sacre

[35] Ca o imitaţie profană a alianţei dintre muzică şi lumină, menţionăm spectacolul modern de „sunet şi lumină".

ale omenirii sunt scrise în versuri, poezia fiind o altă sinteză între cuvânt şi ritm. Pe de altă parte, între urmaşii lui Cain este şi Tubal, care era „tatăl tuturor celor care cântau din alăută şi fluier" (Fac. 4,21). Dacă, aşadar, muzica numită vocală pare să aibă originea în paradis, apoi muzica instrumentală, mai puțin pură, este un produs uman. Şi poate, aşa cum se va vedea, este şi aceasta o deosebire între ortodoxie şi catolicism. Oricum, în teofaniile Sale, Dumnezeu se face cunoscut omului fie auditiv, prin cuvânt, fie vizual, prin lumină. În episodul cel mai important din tradiția ebraică, acela al întemeierii Legii, Dumnezeu se manifestă lui Moise într-un rug aprins, spunându-i „Eheieh asher Eheieh," care este o vorbire ritmică, incantatorie, ce stă la originea muzicii din Templu. Invocându-I după aceea Numele, omul o face în imnuri, care sunt expresia cea mai pură a muzicii tradiționale. Este o muzică de laudă, de cerere şi mulțumire, în care regele David L-a cântat pe Domnul în psalmii săi. Această cântare a psalmilor, care este şi o cântare a treptelor urcuşului spre Dumnezeu, rămâne până astăzi prototipul muzicii sacre creştine, al psalmodierii: „Lăudați pe Domnul, lăudați numele Domnului: fie numele Domnului binecuvântat, de acum şi până-n veac; de la răsăritul soarelui până la apus, lăudat este numele Domnului" (Ps. 112,1-3).

În lumea veche, muzica era nu numai un mod de a lăuda şi de a se bucura, ci şi unul de a se linişti şi de a mângâia. Aristotel spune că rostul muzicii este să purifice patimile, iar Platon afirmă că muzica pune ordine în dezordinea naturală a sufletului nostru. Şi Platon alunga din republica sa muzica dionisiacă, ce tulbură sufletul, muzica de fluier, opusă muzicii de liră, apollinică, senină. Iar tracul Orfeu îmblânzea cu muzica sa întreaga fire. Nu în zadar un poet creştin, chiar dacă nu ortodox, îl lăuda pe Orfeu, zicând: „Să cânți în adevăr e un alt

suflu / Un suflu-n jurul a nimic. O boare-n zeu. Un vânt." (R. M. Rilke. Sonette an Orpheus 3). Nu trebuie uitate nici virtuțile ziditoare ale muzicii care, în mitul lui Amphion, făcea ca pietrele să se aşeze unele peste altele în zidurile Tebei, dar şi distrugătoare în acelaşi timp, căci, aşa cum se spune în Vechiul Testament, zidurile Ierihonului au căzut la sunetul trompetelor cereşti (Iosua 6,20), ca să nu mai vorbim de trâmbițele înspăimântătoare ale Apocalipsei.

Odată cu întruparea lui Iisus, lumina se va concentra transfigurată pe chipul Lui la Schimbarea la Față, iar mai târziu în icoane, aşa cum cuvântul se va fixa în vorbirea lui sapiențială, care trebuie să fi sunat ca o muzică pentru ucenicii care îl ascultau cu evlavie. În timpul vieții Lui, cerul îşi va manifesta bucuria prin laudele aduse de îngeri la Naştere, iar lumea prin cântările cu care îl primeşte la intrarea în Ierusalim. Să nu uităm apoi cântările cu care Zaharia, Fecioara Maria şi Simeon întâmpină vestea şi venirea lui Iisus printre noi. În imnurile lor se împlinesc lumina şi cuvântul într-o cântare de slavă, ca la dreptul Simeon: „...lumină spre descoperirea neamurilor şi slava poporului Tău, Israel" (Lc. 2,32). Dar şi Iisus însuşi îl preaslăveşte pe Tatăl, mai ales în rugăciunea arhierească, aşa cum şi Tatăl îl preaslăveşte pe El. Iar termenii folosiți de scriptură sunt *doxa* şi *clarifica*, între care mai ales ultimul are sensul de a lumina, dar şi de a cânta (*clareo-ere*, *clamo-are*), în înțelesul de cântare strălucitoare, de glorificare, de doxologie care este, în acelaşi timp, şi cunoaştere (*gnosco*).

Cântările Sfintei Liturghii în Biserica Ortodoxă sunt o fericită îmbinare între voce şi cânt, deci între *logos* şi *melos*, în care ritmul şi melodia sunt elemente esențiale. Lipsa muzicii instrumentale, folosite în messa catolică, ar putea să pară o sărăcie a liturghiei ortodoxe. În realitate, ceea ce se pierde în complexitate şi amploare prin lipsa

polifoniei instrumentale, se câştigă în simplitate şi trăire interioară în muzica vocală monodică şi homofonică. Căci polifonia întreține un fel de confuzie între emoția spirituală şi sentimentalitate, risipeşte atenția, făcând dificilă concentrarea, împiedică gândul să se absoarbă în meditația textului sacru pe care-l cântă. În muzica vocală mono-dică (psaltică), melodia este cea care exprimă sensul, fiind purtătoarea cuvântului. Meandrele ei sunt tot atâtea volute ale gândului în calea lui spre cer. Melodia evoluează între isonul de bază şi vocalizele (melisme) care se pierd în înălțimi. Isonul este un ritm interior, un reper al permanenței sunetului originar, constituind axul în jurul căruia se înfăşoară şi se desfăşoară melodia; iar vocalizele sunt încoronarea melodiei, ele urcând în tării, în slăvirea pură a divinității[36]. Ce exemplu mai bun putem da, decât acea uluitoare cântare de slavă care este Aliluia, ale cărei vocale modulate se pierd în înălțimile amețitoare de dincolo de cupola bisericii şi a cerului. Cum spune un teolog contemporan: „Cântarea melismatică (Aliluia) exprimă trăirea slujirii divine ca un contact real cu transcendentul, ca o intrare în realitatea supralumească a Împărăției" (A. Schmemann - *Euharistia*). Vocaliza este aureola cântului, aşa cum nimbul este lumina icoanei, făcând trecerea spre inaudibil şi spre invizibil. Cât despre ritm, el e o mişcare ce stă pe loc, care creează prin repetare un invariant, condensând timpul într-o lungă clipă incantatorie ce se poate transforma până la extaz. Ritmul reprezintă esența nu numai a muzicii, ci şi a oricărui dinamism creator. El e o vibrație pură a duhului, a energiilor increate urcând

36 Isonul este un murmur al tăcerii din care muzica pare să se nască, iar vocalizele exprimă extrema libertate a muzicii care aspiră la suprema libertate a duhului. Atât isonul, cât şi vocaliza sunt o muzică fără cuvinte, în care indistincțiunea originară se întâlneşte cu misterul ultim într-o pură contemplație.

şi coborând în sufletul lumii şi al omului. De aceea alterarea ritmurilor în muzica modernă, şi nu numai, reprezintă un grav pericol, nu doar pentru armonia, ci şi pentru sănătatea noastră fizică şi spirituală.

În liturghie, ritmul este reprezentat de citirea psalmodiată a unui text, ca şi de recitativul preotului, creator de muzică sobră, hieratică, dar şi de sens. Împreună, ritmul şi melodia reprezintă urzeala şi bătaia țesutului liturgic, ca un reflex al armoniei cosmice, prin ochiurile căreia coboară harul pentru a sfinți jertfa.

Liturghia pământească cu laudele ei corespunde astfel liturghiei pe care îngerii o cântă în cer. E greu pentru noi, oamenii să ne închipuim cântările îngereşti. („Care pe heruvimi închipuim...") Ele ar putea fi simbolizate de fluturarea aripilor serafimilor, aşa cum lumea e simbolizată de ochii nenumărați ai heruvimilor. Pe pământ nimic nu poate simboliza mai bine ritmul bătăilor de aripă decât sunetul de toacă ce bate ritmuri primordiale, urcând şi coborând în valuri de lumină şi umbre. Lui îi răspunde în biserică recitativul binecuvântării preotului, ritmând Numele divin al Sfintei Treimi. Iar glasul clopotelor trezeşte în noi dorința de a cânta slava Domnului, invocând harul lui de-sănătate-dătător.

Se înfiripă un dialog între cer şi pământ, care prin glasul de toacă şi de clopot cheamă la liturhie întreaga fire. Se săvârşeşte astfel o triplă liturghie în cer, în cosmos şi în biserică, liturghie care răspunde jertfei mielului cu jertfa laudei, pregătind coborârea Împărăției cerurilor în noi.

Dar poate că nici o altă slujbă a Bisericii noastre nu chintesențiază mai bine alianța de cuvânt şi lumină a muzicii decât slujba vecerniei. Căci ce este **lumina lină**, decât o lumină care cântă, o muzică a cuvântului care se însoțeşte cu lumina într-o hierogamie suprafirească a

zilei şi a nopții!

Este un moment de suavitate indicibilă în care „văzând lumina cea de seară lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh", clipa unică în care celor şapte rugăciuni ale luminilor le răspund îngerii care cântă împreună cu luceafărul cel de lumină (cum se spune în Stihirile vecerniei zilei Sfântului Spiridon).

II. LUMINA ICOANEI

A vorbi de frumusețea lui Dumnezeu înseamnă a vorbi despre frumusețea creației Sale, înțeleasă mai ales ca armonie a contrariilor, ca *discordia concors*. Ar fi, deci, vorba mai degrabă de o armonie de forme în primul rând, deci de aspectele exterioare ale creației, de aparența sa. Se poate însă vorbi de frumusețea lui Dumnezeu în Sine, El care e dincolo de orice înfățişare? Sau de frumusețe ca atribut al lui Dumnezeu, când infinitul depăşeşte orice idee, fie ea şi de armonie? Poate de aceea în Biblie, printre atributele lui Dumnezeu, nu este pomenit şi acela de frumusețe. Şi totuşi frumosul nu ar fi putut ajunge un ideal al omului, dacă n-ar fi fost legat, într-un chip sau altul, de Dumnezeu.

În *Geneză*, abia în ziua a doua, după ce a făcut pământul şi mările, despărțindu-le de cer, Dumnezeu spune: „Şi a văzut Dumnezeu că e bine" (1,10). În ebraică, termenul *tob* are dubla semnificație de „bine" sau „bun", dar şi pe aceea de *integrite centrale*, de *juste milieu* (Fabre d'Olivet), deci de alcătuire ordonată, armonioasă, ceea ce este una din caracteristicile frumosului. În greacă, termenul de *kalos* are aceeaşi dublă semnificație, dar accentul principal e pus pe „frumos", căci pentru bine (bun) există termenul *agathos*. Dovada cea mai limpede este că

idealul artistului grec era unirea frumosului cu binele în termenul *kalokagathon*[37]. Cu toate acestea, în toate traducerile Bibliei se foloseşte pentru *kalos* termenul de bun sau de bine.

În *Vechiul Testament*, termenul *Kalos* e folosit atunci când e vorba de frumusețea femeii, ca în cazul Sarei sau al Rahelei. Dar femeia este mai curând un simbol al substanței şi, în acelaşi timp, al iluziei. O oarecare clarificare pare să aducă Ieşirea (33,18): „Moise a zis: Arată-mi slava Ta. Domnul a răspuns: Voi face să treacă pe dinaintea ta toată frumusețea Mea şi voi chema Numele Domnului înaintea ta..." Slava este *doxa*, iar frumusețea - *kaleso*, termen ambiguu, tradus numai cu frumusețe (Cornilescu). Asocierea slavei cu frumusețea este un complementarism al increatului şi creatului. Mult mai frecvent apare termenul „frumusețe" în *Cântarea Cântărilor*, care este, într-un fel, un elogiu al frumuseții, atât a miresei, cât şi a mirelui. Ținând seama că mirele este un simbol al Principiului, se poate vorbi indirect de frumusețe şi ca atribut al lui Dumnezeu, mai ales atunci când e vorba de simbolismul iubirii. Totuşi, chiar în *Vechiul Testament*, prevalează alte atribute majore ale lui Dumnezeu.

Venind la *Noul Testament*, se pare că termenul grecesc *kalos* este folosit de multe ori în *Evanghelii* şi *Epistole*, dar în situații foarte diferite. Astfel, „păstorul cel bun" (*ho poimen ho kalos*) ar putea fi în aceeaşi măsură „păstorul cel frumos", termenul având semnificația de frumusețe a persoanei, evident interioară. Pentru că, atunci când tânărul bogat îl numeşte pe Iisus „bun", acesta-i răspunde: „Nimeni nu este bun, decât numai unul

37 „Or, frumusețea e *exaltare*, iar bunătatea e *amploare*; termenul în întregimea lui desemnează treapta cea mai înaltă, principiul dublei puteri sacerdotale şi regale." (V. Lovinescu, *Scrisori crepusculare*, Bucureşti, Rosmarin, 1995).

Dumnezeu" (Mt. 19,17). Termenul folosit de evanghelist este *agathon*. Şi exemplele de acest fel s-ar putea înmulți.

Rezultă că frumosul şi binele caracterizau în lumea veche o stare sau o calitate apropiată care nu putea fi separată aşa de uşor; deşi sunt termeni diferiți pentru fiecare, este şi un termen compus în greaca veche - *kalokagathon*. În acest sens, este aproape evident că în Principiu calitățile divine „bun" şi „frumos" formau un singur atribut şi separarea lor s-a produs în creație, şi mai ales în creația umană, unde cei doi termeni s-au autonomizat. Dumnezeu s-a arătat însă în lume prin slava Sa (*doxa*), dar şi acest termen are sensuri multiple şi oarecum complementare, semnificând şi slavă (*gloria*), dar şi cunoaştere relativă, opinie, ceea ce arată încă o dată că, în manifestare, cu timpul, atributele divine îşi pierd calitatea originară, divizându-se sau chiar degradându-se, datorită intervenției demonului[38]. În lumea angelică, însă, Slavei divine îngerii îi răspundeau cu lauda lor, care de altfel era numită tot *doxa* (de unde doxologia cântărilor liturgice). Această laudă se manifestă prin Cuvânt, inaudibil şi incantatoriu, formând ceea ce s-a numit în unele tradiții muzica sferelor, pentru că toate astrele – simboluri angelice – în mişcarea lor, deci tot cosmosul, reflectau armonia divină, ca vibrație armonică a energiilor spirituale, ca reflex al energiilor increate. Coborând pe pământ, i-a fost dat omului să-şi amintească, prin Set, Numele lui Dumnezeu, baza oricărei rugăciuni şi a oricărei doxologii (Fac. 4,26), aşa cum i-a fost dată şi muzica, prin Tubal (Fac. 4,21). Aşa au luat naştere artele sunetului, ale cuvântului, care, rostite ritmat, deci incantatoriu, au dat naştere muzicii şi recitării sacre.

Cuvântul şi muzica au ieşit însă din lauda Numelui

38 Dovadă existența unei „frumuseți a diavolului" (*la beauté du diable*).

divin, care este sursa artelor auditive, ale timpului, ale succesiunii şi ritmului, prin ritm producându-se o revenire la unitate. Cum au luat însă naştere artele spațiului, arte ale imaginii ca reflectare a slavei lui Dumnezeu? Originea lor nu poate să fie alta decât în crearea omului după chipul lui Dumnezeu. Indiferent ce sens s-ar da cuvântului chip (*eikon*), fiind vorba în primul rând de chip interior, el a fost sursa imaginilor prin care omul L-a reprezentat pe Dumnezeul personal, prin chipul întrupat al Fiului Său. Dacă în arta ebraică şi în cea islamică chipul n-a luat aparența unui om, el a fost totuşi reprezentat prin simboluri ale Numelui Său, de cele mai multe ori prin caligrafie, care stă astfel la baza artelor spațiale, vizuale. Faptul apare evident chiar la începutul Evangheliei lui Ioan, unde creația începe cu Cuvântul lui Dumnezeu şi cu Lumina revărsată de El, care au dat împreună Viața. Şi dacă în Geneză accentul se pune pe Lumină (*fiat lux*), în Evanghelii accentul e pus mai ales pe Cuvânt (*logos*). Paradoxal, deşi lumina dă naştere artelor spațiului, acestea nu sunt figurative în religiile semitice. Primordialitatea Cuvântului, ca manifestare a cugetării (*logos*) divine, a dat totuşi naştere Scripturilor, făcând din cele trei religii abrahamice religii ale cărții. Figura propriu-zisă, ca traducere a chipului lui Dumnezeu, apare numai în creştinism, ca urmare a întrupării Cuvântului prin Iisus, Fiu al Omului. De aici, o glorioasă desfăşurare a artei sacre iconice, ca sculptură în catolicism şi ca icoană în ortodoxie.

Oprindu-ne asupra icoanei, nu vom face decât să exprimăm câteva gânduri, căci altfel icoana a făcut obiectul a numeroase studii, deşi de cele mai multe ori estetizante. Se ştie că primele icoane au fost nu numai inspirate de Duhul Sfânt, ci chiar călăuzite de El, nefiind făcute de mână de om (*acheiropoietes*). Aşa există tradiția chipului Mântuitorului „imprimat" pe marama Sfintei

Veronica, sau chipul Fecioarei Maria pictat de Apostolul Luca. Toate celelalte icoane sunt inspirate de aceste prime imagini, aşa cum toate scrierile apostolice şi patristice nu sunt, în fond, decât comentarii ale cuvintelor spuse de Iisus.

Orice icoană reprezintă, sub înfățişarea exterioară a figurii, chipul interior, deci esența Numelui, a atributelor, sub aparența imaginii. De aici icoana Pantocratorului sau a Judecătorului în cazul lui Iisus, sau icoana Theotokos, Hodigitria, Portaitissa etc. în cazul Fecioarei Maria. Icoanele sunt, aşadar, simbolul exterior al unei calități interioare a persoanei divine. Ceea ce e specific icoanei ortodoxe este aureola, simbol al sfințeniei, al acelei lumini pe care o radiază în exterior energia spirituală. Aureola este aurul spiritual ca expresie simbolică a sfințeniei, şi nu a vidului, cum s-a spus uneori. Aureola este transpunerea în imagine a spusei lui Iisus: „Eu sunt lumina lumii." Din ea pare că se încheagă chipul icoanei şi, în acelaşi timp, ea iradiază în chip spiritualitatea Lui. Transparența aureolei este un simbol al energiilor increate care s-au arătat pe muntele Taborului, iar strălucirea ei este un simbol al fulgurației Duhului. Icoana, ca şi cuvântul, dau posibilitatea rugăciunii omului să se fixeze în contemplație, să încerce deci să sublimeze şi să cristalizeze aspirația, uneori vagă, a sufletului în exaltare. Privirea unei icoane, ca şi radiația ei, trebuie să fie, deci, fulgurantă.

Icoana nu trebuie să încerce să psihologizeze chipul pe care-l reproduce, ceea ce ar duce la o antropomorfizare a persoanei sacre, cu o evoluție inevitabilă spre naturalism, aşa cum s-a întâmplat în arta occidentală, care a transformat icoana în tablou. Dacă în celelalte religii ale Dumnezeului personal figura este înlocuită cu nonfigurativul (geometrism) ca simbol al transcendenței şi chiar al apofaticului, în icoana ortodoxă lumina

orbitoare este echivalent al întunericului divin, este simbolul transcendenței. S-ar putea reproşa icoanei lipsa perspectivei, figurând doar suprafețe. Dar tocmai această lipsă a adâncimii spațiului face ca icoana să fie reală şi nu iluzorie, căci, oricum, perspectiva este un „trompe l'oeil", deci o artă a aparențelor. Suprafața icoanei capătă profunzime interioară prin sugerarea nevăzutului, şi nu a văzutului. Ea subliniază transparența şi misterul, stimulând privirea să „vadă" ceea ce e nevăzut („care pe heruvimi cu taină închipuim"). Icoana trebuie să păstreze trăsăturile arhetipale ale chipului (Numelui) divin printr-un hieratism care nu e altceva decât o expresie a rigorii, dar şi a misericordiei, a blândeții detaşate a divinului. De cele mai multe ori, acest hieratism se traduce printr-o seninătate şi pace care nu sunt altceva decât lumina separării chipului sfânt de cele lumeşti şi aținirea privirii spre Împărăția cerurilor. Trăsăturile chipului nu trebuie să urmărească expresivitatea umană, ci să sugereze esențialitatea unor atribute supraumane. Dar poate cea mai importantă trăsătură a unei icoane sunt *ochii*, care în icoanele bizantine sunt măriți, pentru că văd o altă realitate. Este un amestec de uimire şi spaimă în ei, care exprimă întâlnirea cu supraumanul. Fixitatea ochilor simbolizează şocul nevăzutului care răpeşte privirea. Această fixitate pare de multe ori aceea a orbului care nu mai vede lumea, pentru că e orbit de viziunea interioară. Cât despre *trup*, el e pe de o parte acoperit de văluri, pentru a nu atrage privirea, pe de altă parte se pierde în descărnarea care mai păstrează doar forma umană scheletică, dar nu şi pregnanța ei. Singurul element din corp care rămâne vizibil şi „expresiv" sunt *mâinile*, nu atât prin forma, cât prin gesturile lor, care sunt o exteriorizare a ideii care le animă. Să nu uităm unele icoane în care Iisus stă cu o mână ridicată şi cu una coborâtă, simbolizând un solve-coagula universal,

„precum în cer, aşa şi pe pământ". S-ar putea vorbi chiar de o metafizică a gestului care concentrează în ochi şi în mâini dubla intenție a uniunii umanului cu transcedentul.

Icoana nu trebuie să fie o întrupare a figurii divine (ca în sculptură), ci o sugerare a prezenței ei, o fixare a unei teofanii care nu e întrupare, ci viziune a unui arhetip, chiar dacă sub chip uman. Ea nu trebuie să distrugă misterul, ci să-l sporească. Ea trebuie să facă prezent chipul divin din noi, să-l reamintească (*anamnesis*), aşa cum o face şi pronunțarea Numelui divin. Frumusețea icoanei nu stă în expresivitatea ei, care accentuează umanul, ci în inefabilul ei, prin care se asimte transcendentul. Icoana e slava întruchipată a chipului divin, transfigurat de prezența Duhului. „În noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în acelaşi chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului" (II Cor. 3,18).

III. SECULARIZARE ŞI SACRALIZARE

La aproape două mii de ani de la revelarea mesajului christic, de la rostirea lui în lume de către apostoli şi urmaşii lor, de la implântarea lui în viață prin jertfa martirilor, putem privi cu smerenie, dar şi cu nedisimulată laudă imensa catedrală a creştinismului, care stă astăzi în centrul universului uman ca o culme ce domină toate celelalte vârfuri ale spiritualității, ale năzuinței omului spre Dumnezeu. Nu este o metaforă, este un simbol al biruinței Bisericii creştine. De ce atunci în pragul mileniului trei în sufletul nostru de credincioşi se strecoară îndoieli şi ezitări, nemulțumiri şi tot mai multe prilejuri de poticnire, slăbiciuni şi uitări care ne fac

să ne simțim nici fierbinți, nici reci, ci căldicei sau chiar indiferenți? Să fim de vină numai noi, sau şi Biserica? Dar Biserica suntem noi împreună cu slujitorii şi cu ierarhii ei, într-o sobornicitate care-i asigură vitalitatea. Şi poate că una dintre slăbiciunile Bisericii noastre este tocmai anemierea acestei sobornicități.

Dacă privită din afară Biserica are dimensiuni impresionante, interiorul ei nu ni se mai pare atât de strălucitor. Icoanele sunt afumate, uneori abia se mai disting; asemănarea lor cu chipul divin e din ce în ce mai incertă. Între aceste icoane şi privirea noastră se interpune un strat tot mai gros de praf şi de fum, când fumul acesta nu e în sufletul nostru. Pe ici, pe colo tencuiala a început să cadă şi, chiar dacă temelia şi zidurile sunt încă solide, fiind siguri că porțile iadului nu le vor birui, viața dinlăuntru este uneori palidă, lipsită de evlavie şi fervoare. Glasul slujitorilor şi auzul credincioşilor sunt tot mai stinse, uneori chiar deformate. Un zgomot de fond acoperă de multe ori, aşa cum o împuținare a celor prezenți face să se vadă goluri din ce în ce mai dezolante. Şi, în timp ce în interiorul bisericilor viața pare tot mai atrofiată, în afară creşte vuietul turbulent al decibelilor lumii moderne, creşte lumina artificială a miilor de megawați, sporesc loviturile văzute şi mai ales nevăzute ale vrăjmaşilor care încearcă să zădărnicească viața acestui edificiu ridicat cu trudă şi cu jertfe, dar şi cu ajutor de sus. Cum de acest ajutor nu ne putem îndoi, trebuie să fim din ce în ce mai îngrijorați de nevrednicia noastră. Şi totuşi nu facem aproape nimic, pentru a fi în stare să primim mai departe harul, care se dă fără măsură. Căci viața din afara Bisericii creşte în tumult, în zgomot şi furie, în timp ce viața noastră lăuntrică, viața Bisericii, puterea noastră de reculegere şi de rugăciune, de pocăință şi smerenie se micşorează îngrijorător, se împuținează văzând cu ochii. Tot mai

mulți, dacă nu tot mai mult, intră în rândul fariseilor, tot mai mulți trec de partea adversarilor în acest război, nu nevăzut, ci pe față, cu forțele răului. Pentru că tot mai mulți își văd de treburile lor şi nu mai dau curs chemării la nuntă care se aude în sânul Bisericii, e adevărat, tot mai slab. Căci efectele secularizării se răsfrâng nu numai asupra marilor valori sacre ale omenirii, nu numai asupra Bisericii înseşi, ci mai ales asupra vieții noastre zilnice, asupra vieții noastre obişnuite. Şi aceasta fără grabă, pe nesimțite şi pe îndelete, cum roade cariul la rădăcina pomului vieții. Despre această secularizare a vieții zilnice vrem să spunem acum câteva cuvinte, ca şi despre posibilitățile Bisericii şi ale noastre dacă nu de a împiedica, cel puțin de a limita efectele sale nocive, ca să putem lua totuşi parte la cina care ni se pregăteşte de la începutul lumii, dar de care noi nu mai suntem, se pare, conştienți, şi poate cei mai mulți nici în stare s-o aştepte. Căci „urâciunea pustiirii" este lângă noi, este împrejurul nostru, dacă nu este chiar în viața noastră cotidiană, dacă nu este chiar în noi.

Secularizarea vieții noastre a început poate prin pierderea sacralității conştiinței noastre, a centrării noastre în Dumnezeu şi nu în om, pe Sine şi nu pe ego. Şi aceasta pe măsură ce devenea tot mai puternică atracția materiei şi uitarea duhului, atracția rațiunii şi minimalizarea credinței, atracția puterii care dezbină şi nu a iubirii care uneşte, atracția efemerului, a plăcerii, şi nu a permanentei bucurii spirituale, atracția informației, a ştiinței, a ştirii şi nu a cunoaşterii, a meditației, a contemplativității. Pe scurt, atracția gravitațională a materialismului, a raționalismului şi individualismului care a obnubilat şi a uzat puterea ascensională a duhului din noi. Efectele acestei metanoia inverse, ale acestei infranoia, dacă se poate spune aşa, se manifestă nu numai asupra marilor structuri şi valori ale societății,

ci şi asupra vieţuirii noastre de zi cu zi. S-a produs, în acest mod, o desacralizare a vieţii cotidiene, a vieţii şi a mentalităţii noastre de fiecare ceas, o profanizare şi chiar o profanare a ei.

1. Poate primele realităţi ale existenţei care au fost desacralizate sunt *spaţiul* şi *timpul*, coordonatele locuirii noastre, aici şi acum, în istorie şi în existenţa zilnică. Pentru ţăran, care este sau mai degrabă era tipul omului tradiţional, ziua se petrecea în afara casei. În ogradă sau la câmp, deci în natură, între cer şi pământ, înconjurat de toată creaţia care, chiar dacă nu mai era paradisiacă, avea ceva din vastitatea şi din armonia universului. Noaptea, în schimb, locuinţa, cu tripla ei incintă - curte, prispă, odaie - era locul de adunare a omului, a familiei, de reculegere a ceea ce era risipit în jurul focului din vatră, al căminului de altădată, altar sacrificial, acum cuhnie sau bucătărie. În ultimul ceas, înainte de culcare, odaia devenea paraclis de rugăciune, cu iconostasul ei orientat spre răsărit. Dimineaţa, prispa era prologul casei şi al zilei, zona de trecere dinlăuntru în afară, din locuinţă în ogradă, în natură, sub cerul liber. Urbanizarea, şi să nu uităm că în Geneză (4.17) se spune că primul lucru pe care l-a făcut Cain a fost să zidească o cetate, şi mai ales urbanizarea modernă, a schimbat locuinţa tradiţională cu blocul, termitieră care uzurpă verticala, transformând-o nu în scară spre cer, ci într-un loc de izolare în comun, din care cerul nu se mai vede, iar pământul nu mai este atins decât prin asfalt. Oricât de spaţioase şi de confortabile, apartamentele de bloc sunt o închisoare, chiar dacă aurită, în care omul e izolat de cosmos şi chiar de oameni, este apăsat de ziduri, este înconjurat de aparatură electronică care-l „climatizează" artificial, şi nu de copaci sau de soare. Desacralizarea locuinţei este aproape totală.

Evident, blocurile nu pot fi dărâmate. Singurul element sacru care le mai poate salva de la a deveni un spaţiu

complet profan este vegetația din jurul lor sau florile din interior, şi mai ales o icoană. Căci dacă celelalte legături cu cosmosul au fost tăiate, o icoană rămâne o legătură cu cerul. Dacă şi acest simbol al duhului dispare, rămânem pradă imaginilor fantomatice ale străzii sau ochiului vampiric al televizorului, care ne hipnotizează, dacă nu chiar ne demonizează.

Pe lângă icoană, căreia trebuie să i se rezerve peretele de răsărit, îndreptat spre soare, sau cel puțin un colț al camerei care constituie un substitut al altarului, este necesară prezența unei candele, simbol al luminii stelare care luminează în întuneric, dezvăluind chipul din icoană. Camera să fie cât mai simplă, văruită în alb, apropiindu-se de chilie şi în nici un caz nu trebuie „decorată" cu obiecte şi imagini inutile, cu bibelouri „kitsch" şi nici chiar cu tablouri profane, fie ele şi de mari maeştri, în intenția de a alcătui colecții de artă. Căci valoarea estetică a unui obiect nu face decât să depărteze privirea şi gândul de singurul lucru necesar, motiv pentru care Platon alunga arta profană din republica lui (fie ea poezie, muzică sau plastică). Dacă austeritatea de chilie a unei camere este prea dură pentru sufletele noastre fragile, interiorul poate fi însuflețit cu obiecte autentice de artă populară sau imagini-simbol, pe care oprindu-se privirea şi gândul să le poată lua ca suport de meditație şi scară la cer, şi nu ca prilej de amintiri sentimentale, trezind nostalgii. Indispensabilă este prezența unei Biblii şi a altor cărți sacre, a căror lectură zilnică, oricât de scurtă, dar concentrată, să trezească în noi *anamnesis*-ul. Prezența unor aparate moderne (radio, magnetofon), dar nu a televizorului, poate fi tolerată numai în măsura în care slujeşte la reproducerea unei muzici sau a unui cuvânt cu caracter sacru. Nimic n-ar trebui însă să tulbure liniştea camerei, ca să poată sălăşlui în ea prezența Duhului Sfânt.

2. Dacă acesta este spațiul locuirii noastre, nu mai puțin desacralizat e *timpul* nostru, şi mai ales timpul unei zile. Altădată timpul însemna anotimp, anul însemna calendar cu zile de lucru şi zile de sărbătoare, calendarul era rememorarea vieții lui Iisus şi a sfinților. Trăind calendarul, îl urmam pe Iisus, soarele lumii. Trăind calendarul, trăiam în fiecare zi ritualul slujbei ceasurilor cu punctele lui nodale, utrenia, liturghia, vecernia şi miezonoptica. Căci nu era nevoie să fii călugăr în mănăstire, pentru a şti şi a urma simbolic această succesiune a orelor în munca zilnică, ritmată de o rugăciune sau de o cruce făcute când soarele era de trei suliți pe cer, sau la amiază, sau în amurg, sau noaptea la culcare.

Lucrurile pot părea paseiste sau desuete sau chiar ridicole omului de astăzi, care se scoală în zgomotele muzicii rock, iese dintr-o colivie ca să fie transportat de o altă colivie în închisoarea unei uzine sau a unui birou, ca să se întoarcă seara în aceeaşi cameră de bloc unde îl aşteaptă fantomele televizorului şi insomnia care urmează. Suntem o civilizație a cutiilor, cum spunea un sociolog contemporan. Dacă aceasta este scurgerea monotonă şi obositoare a zilelor de lucru, este oare mai odihnitor timpul sărbătorilor? Sfârşitul săptămânii transformat în week-end este o goană în auto după un petec de verdeață, de cele mai multe ori poluat de cei care au trecut înainte pe acolo. Sărbătoarea, când nu este festivistă, vrea să fie o deconectare, o relaxare nervoasă, şi nu o „practică a fericirii" (P. Drogeanu). Între reculegerea slujbei duminicale şi hora după-amiezii, omul de altădată resimțea toată intensitatea vieții trăite între cer şi pământ, pe dimensiunile ei sacre şi omeneşti. Astăzi, zilele nelucrătoare sunt ori de o angoasantă plictiseală în singurătate sau chiar în doi, ori o agitație în căutarea timpului pierdut.

Mai putem oare resacraliza timpul nostru cel de toate zilele? Doar în scurte momente, pe care noi înşine trebuie să ni le creăm sau să le păstrăm: cu rugăciunea de seară şi cea de dimineață, cu o cruce făcută înainte de lucru şi de masă, cu un gând la Dumnezeu într-o clipă de răgaz, dacă nu chiar şi cu meditarea unui text evanghelic sau a unui psalm, care pot crea momente privilegiate de ieşire din timp, de legătură cu izvorul sacru al vieții, cu Duhul. Căci Cuvântul sacru poate fi tot atât de regenerator ca şi Trupul şi Sângele lui Iisus, pe care de altfel le simbolizează. De aceea, momentele noastre de rugăciune pot deveni substitute de liturghie, dacă încep cu o *invocatio* a Duhului Sfânt (Duh al Adevărului şi Mângâierii, „carele pretutindenea este"), continuând cu o *lectio* (citire din Vechiul Testament-psalmi etc. – şi Noul Testament – Epistolele şi Evanghelia zilei), apoi cu o *meditatio* (extragerea chintesenței din cele citite, printr-o interpretare cât mai metafizică), ca să sfârşească într-o scurtă *contemplatio* (fie şi numai o clipă de linişte, de isihia, prin care se poate asimți veşnicia) sau într-o *incantatio*, o rugăciune a lui Iisus, prin care duhul coboară din minte în inimă, încălzind-o şi făcând-o să vibreze şi să radieze lumina ca o aureolă a sufletului nostru. Iar sărbătorile, ceasul liturgic şi euharistie pot reface întreaga noastră rezervă de har, care să ne călăuzească şi să ne ajute de-a lungul unei săptămâni, al unui an, al unei vieți.

3. Dacă timpul şi spațiul formează cadrul existenței noastre, *familia* şi *munca* formează baza acestei existențe. Încă din paradis Dumnezeu a spus: „Nu e bine ca omul să fie singur; am să-i fac un ajutor pentru el" (Fac. 2,18). Şi a creat-o pe Eva, pe care a dat-o de soție lui Adam, spunându-le: „Creşteți şi vă înmulțiți, umpleți şi stăpâniți pământul". Este nucleul primei familii, celula din care s-a dezvoltat omenirea. Până de curând, ca şi în civilizațiile tradiționale, familia şi-a menținut

nu numai unitatea, ci şi continuitatea neamului, prin moşi şi strămoşi. Locuirea mai multor generații în aceeaşi gospodărie a menținut o armonie a familiei şi o transmitere nu numai de bunuri, ci şi de credință şi de obiceiuri. Pe lângă o ereditate biologică, s-a asigurat astfel şi una spirituală. Individualismul epocii moderne a dus însă la accentuarea conflictului între generații, mergând până la ruptura dintre părinți şi copii, până la separarea nu numai de bunuri, ci şi de conviețuire şi de afectivitate. Şi dacă în Scriptură, fiul risipitor s-a întors până la urmă acasă pocăit, refăcând unitatea pierdută, astăzi fiul risipitor rămâne un exilat şi un alienat toată viața. La ruptura dintre generații se adaugă ruptura dintre soț şi soție, atât de frecventă în zilele noastre şi legitimată de legi, dacă nu de Biserică, ceea ce efritează aproape complet familia, mergând până la destrămarea ei. Dacă mai adăugăm şi fuga de maternitate, care reduce numărul de copii, avem tabloul sumar, dar atât de frapant, al scăderii populației în țările cele mai civilizate. Cantitativ şi calitativ, are loc disoluția familiei, ca să nu mai vorbim de aberațiile epocii dictatoriale, care a făcut familii întregi de handicapați. Secularizarea devenise infernală.

Pentru a reface familia este nevoie de o nouă morală, la care credința creştină poate aduce contribuția cea mai importantă, fiind singurul principiu de unitate şi de continuitate valabil dincolo de timpuri, într-o epocă în care morala profană, dacă mai există, s-a relativizat complet, în numele unei libertăți anarhice. Modelul unei familii tradiționale ar trebuie să fie familia preotului, aşa cum modelul comunității umane ar trebuie să fie parohia ca familie spirituală, centrată pe biserică şi preot.

Familia nu trebuie însă să înăbuşe formarea personalității individului, ci, dimpotrivă, să o modeleze în sensul învățăturilor şi al moralei creştine. Educația va

avea rolul nu să exacerbeze individualitatea, ci să formeze personalitatea, centrând-o nu pe autonomia ego-ului, ci pe trezirea şi împlinirea Sinei, ca bază a unei armonioase împletiri a necesităților corpului cu libertatea sufletului, sub lumina călăuzitoare a duhului. Este nevoie ca educația să dezvolte conştiința că omul este centrul universului, dar numai ca proiecție a centrului suprem, care este Principiul divin. În acest sens, omul trebuie să fie pasiv şi smerit față de Dumnezeu şi activ față de lume, dar şi detaşat de ea şi ataşat de cer. În acelaşi timp, este necesar să fie dezvoltat temperamentul spiritual ca bază a vocației, îndrumată spre realizarea persoanei într-o profesie cât mai apropiată de principiul tradițional al lucrului bine făcut şi dezinteresat. Lipsa castelor în societatea noastră, care arătau altădată drumul în viață fiecărui individ, trebuie compensată printr-o educație formativă pentru împlinirea personalității fără frustrări, dar şi fără libertăți capricioase şi dăunătoare, totul axat pe libera dezvoltare a spiritului. În toată această educație, un rol primordial îl va juca educația religioasă, în cadrul Bisericii, educație care trebuie să meargă de la catehizare până la participarea la liturghie şi la Sfintele Taine, şi de la o viață morală până la conformarea faptelor cu credința şi gândirea tradițională. Facultățile umane trebuie armonizate în cursul educației, păstrându-se echilibrul între minte şi inimă, între gând şi faptă, între lucru şi sărbătoare.

Dar dacă familia este celula socială, familia mare este neamul, națiunea, țara, statul, în care rolul hotărâtor îl joacă echilibrul dintre *putere* şi *societate*, dintre libertatea individului şi necesitățile statului. Ruperea acestui echilibru duce la exacerbarea puterii şi la decadența spirituală a societății. Într-o civilizație tradițională, puterea politică era călăuzită de autoritatea sacerdotală, un timp ambele fiind concentrate într-un singur om, ca în

vremea patriarhilor biblici sau a imperator-ului roman. Când puterea temporală s-a despărțit de autoritatea sacerdotală şi a început să i se opună, mergând până la revoltă, a intervenit o luptă între cele două, care a înveninat întreaga societate, ducând la dezbinarea ei. S-a produs astfel un fel de schizofrenie, care a uşurat instalarea de dictaturi sângeroase, ducând mai apoi la o revoltă a maselor împotriva conducerii, cu dezlănțuirea de războaie civile în cadrul aceluiaşi stat. Iar o casă dezbinată împotriva ei înseşi cade pradă demonismului şi distrugerii.

Desigur, astăzi, pe panta descendentă a mersului desacralizat al istoriei, lumea nu mai poate regăsi armonia autorității spirituale cu puterea temporală. Democrația actuală, cu sistemul ei liberal permisiv, chiar dacă încadrat de legi, avantajează individualismul, egalitarismul şi materialismul. *Statul de drept* nu mai este şi un stat al dreptății, care, fără principii spirituale, nu mai e posibilă. Deşi separată de statul laic, Biserica rămâne astăzi singura instituție de *drept divin* care mai poate menține prezentă în lume imaginea Dumnezeului viu, şi prin ea echilibrul individual, dacă nu şi al lumii. Problemele sunt copleşitoare şi nu pot fi analizate aici. Pe scurt, ceea ce poate Biserica să mai ofere este un refugiu activ celor care mai cred şi mai simt chemarea spirituală, să-i ajute să-şi întărească această chemare şi s-o transmită urmaşilor, să le ofere mijloacele sacramentale pentru resacralizarea vieții. Acolo unde puterea mai este sensibilă la chemarea Bisericii, ea poate ajuta, nu prin politică, ci prin opere de binefacere şi îndrumare duhovnicească, pentru atenuarea marilor inegalități sociale. În acest mod, ea poate contribui la menținerea acelei *elite spirituale* care să regenereze la sfârşitul timpurilor un pământ nou şi un cer nou. Biserica mai poate fi încă o insulă de stabilitate în furtuna oceanului.

4. Alături de familie şi societate, ceea ce întreține viața şi-i dă un suport este, desigur, *creativitatea* omului care împlineşte nu numai necesități economice şi sociale, ci şi realizarea unor valori ce mențin coeziunea umanității, asigurându-i un tezaur care prin însumare constituie şi justificarea ei pe acest pământ, superioritatea ei față de celelalte regnuri. Deşi blestemat, după căderea din rai, să-şi câştige existența cu sudoarea muncii sale, omul a reuşit, cu inteligență şi voință, să transforme o muncă penibilă în act creator, armonizat cu natura şi consacrat. Axată în trecut pe agricultură, meşteşuguri, comerț etc., creativitatea umană se baza pe vocație, pe talent şi pricepere, pe implicarea omului în munca făcută cu interes, dacă nu totdeauna cu plăcere şi dragoste. Industrializarea a făcut ca meseria să-şi piardă baza de creativitate personală pentru cei mulți, cu excepția unei tehnocrații tot mai opresive; lucrul la bandă a automatizat munca manuală, iar computerele moderne au robotizat activitatea mentală. Între viață şi activitatea profesională se produce o disjuncție tot mai mare, care nu mai are nimic creator, ducând la un funcționarism uscat, chiar dacă productiv. Progresul material poate fi astfel asigurat, dar regresul sufletesc şi spiritual este evident. Omul nu mai este o persoană creatoare, ci un individ automatizat care-şi asigură confortul, dar îşi pierde identitatea de om. Această degradare a muncii şi a creației, acest activism sufocant constituie una din principalele cauze ale mersului descendent al omenirii în plan sufletesc, moral şi evident spiritual. Pe de altă parte, disjuncția între artizanat şi artă a dus la izolarea artei de mulțime într-un elitism orgolios care separă şi izolează, care răscoleşte daimonul din om, ducând la însingurare şi nevroză. Omul nu mai contribuie la creația divină cu talentul şi priceperea sa, ci o distruge. Cosmosul însuşi nu e numai poluat de activitatea umană, ci amenințat cu

o dezagregare explozivă. Pentru prima dată se întrevede posibilitatea distrugerii pământului prin activitatea nefastă a omului.

Ceea ce ar mai putea salva activitatea, munca omului de dezumanizarea de a deveni robot este *fapta bună*, milostenia care, susținută de iubirea de aproape renăscută, ar duce nu numai la apropierea de om, ci şi de Dumnezeu, la o mai mare solidaritate umană. Din păcate, binefacerea mai este astăzi practicată doar pentru cerşetori sau pentru satisfacerea orgoliului şi sporirea contului în bancă. Binefacerea, într-o lume egoistă şi chiar egolatră, a devenit şi ea o industrie şi o afacere. Inițiativele de într-ajutorare ale Bisericii, prin cămine, spitale, fundații şi alte acțiuni de alinare a suferinței şi mizeriei umane pot readuce căldură într-o viață lipsită de satisfacții creatoare. Iar recentrarea omului pe viața spirituală şi meditație ar mai putea echilibra poate această goană după bunuri şi plăceri, readucând în conştiință ideea altruistă a binelui şi milosteniei.

Şi să nu uităm că fapta bună nu este numai un act de caritate exprimat prin ajutor material, ci şi printr-o vorbă bună, printr-o mângâiere, ca o continuare a acțiunii Duhului Sfânt, care este Mângâietorul. Şi poate că o culme a faptei bune este un act intelectual, acela de transmitere a adevărului, căci Iisus este Cuvântul, iar Duhul Sfânt este Duhul Adevărului. Şi poate că astăzi, când minciuna e pe toate buzele, sarcina cea mai urgentă şi mai imperioasă este aceea de a spune adevărul pentru cei care au urechi să audă, sarcină apostolică pe care cei dăruiți cu talent şi vocație trebuie s-o ducă mai departe, de la gură la ureche, pentru ca Tradiția să rămână vie şi sfințitoare.

5. Dar dacă viața noastră cotidiană este desacralizată în principalele ei coordonate: locuirea, existența temporală, familia, actul creator şi puterea, este oare ea mai favorizată

în valorile ei spirituale, între care iubirea şi cunoaşterea ni se par a fi cele mai înalte, stând astfel la baza familiei şi a actului creator? Nicidecum. *Iubirea*, cu care Dumnezeu a făcut lumea şi pe care a însămânțat-o în om pentru a-i da posibilitatea reunificării nu numai cu semenii, ci şi cu El însuşi, pare să fie astăzi pe toate buzele, dar foarte puțin în inimi. Între „agape" şi „eros" s-a căscat aproape o prăpastie; „agape" s-a sentimentalizat până la leşin, iar „eros" s-a degradat până la incredibile perversiuni. S-a ajuns astfel de la „amor che muove il sole e l'altre stelle" (Dante) la prostituata Apocalipsei. Nu insistăm, pentru că tema e prea sublimă şi prea scabroasă în acelaşi timp. Nici măcar acea prietenie (philia) pe care Iisus o oferă apostolilor înainte de patimi n-a rezistat secularizării. Oscilând între interes şi formă goală, prietenia se dizolvă în promiscuitate.

Poate că aici ar trebui să se exercite cel mai puternic intervenția creştinismului, care este, înainte de toate, o religie a iubirii. Dar o face? Verbal, poate, dar pilduitor foarte rar. Cel puțin dacă omul care renunță la iubirea creatoare şi se îndreaptă în singurătate spre iubirea lui Iisus ar fi mai fervent, ar mai fi speranța unei înviorări a monahismului, care ar atrage harul asupra celor mulți.

Iubirea se cere astăzi purificată şi sacralizată, pentru a-l readuce pe om la noblețea originară. Şi poate că într-o primă fază iubirea ar trebui readusă în planul sufletului, unde duhul poate pătrunde mai uşor. Iubirea femeii pentru bărbat şi invers, a părinților pentru copii şi reciproc, a omului pentru aproapele său, nu vor putea fi aduse însă pe făgaşul lor normal decât dacă se revigorează iubirea pentru Iisus. Acest sentiment duhovnicesc trebuie să crească precum un copac cu rădăcinile în cer şi nu în sex, pentru a putea da cele mai frumoase flori şi fructe. Şi poate că una din căile cele mai eficace pentru această reconversiune a iubirii este calea

unei lecturi a textelor sacre, cum ar fi *Cântarea Cântărilor*, *Evanghelia lui Ioan*, *Ramayana*, *Divina Comedie* etc. şi, nu în ultimul rând, basmele noastre. Şi, concomitent, scoaterea din camera noastră a TV-ului, care este cel mai pervers instrument de vulgarizare şi erotizare a iubirii, mult mai mult chiar decât maculatura pornografică. Trebuie insistat asupra unei educații a iubirii, şi nu numai asupra educației sexuale, mai ales la femei care sunt în mai mare măsură un instrument de ispită şi provocare prin îmbrăcăminte, fard, mişcare etc. Discreția şi decența în comportament sunt un semn de noblețe sufletească.

6. „*Cunoaşteți* adevărul şi adevărul vă va face liberi," a spus Iisus. Dar astăzi e vremea minciunilor sau a pseudo-adevărurilor, a acelor adevăruri parțiale şi relative ridicate la rangul de valori absolute. În cel mai bun caz, este o îndopare computerizată cu informații pragmatice, care nu servesc omului pentru a se ridica deasupra necesității, ci mai degrabă pentru a câştiga putere şi a deveni un robot „ideal". Iar explorarea universului face ca aflarea secretelor şi puterilor lui să se îndrepte până la urmă tot împotriva omului, prin dezlănțuirea unor forțe magice pe care ucenicul vrăjitor nu le mai poate stăpâni. Secularizarea a atins însuşi temeiul gândirii noastre, limbajul, care a devenit tot mai tehnicist, tot mai devitalizat, mărind *confuzia* acolo unde semănătorul de neghină, „domnul minciunii", e tot mai activ. Chiar limbajul religios, uneori amenințat de o limbă de lemn, trebuie să-şi regăsească vigoarea şi sensurile simbolice, înainte de a nu mai putea să-l convingă omul profan de adevărul Cuvântului originar. Până atunci, se pare că falşii profeți folosesc un limbaj mai edificator, de vreme ce neospiritualismele de tot felul se înmulțesc în jurul nostru, amenințând să ne sufoce cu iluziile lor ispititoare.

La fel şi neoscientismul ne copleşeşte mentalul cu „miracolele" progresului tehnologic şi ale

fantasmelor imaginarului, cu fanteziile science-fiction-ului. Neospiritua-lismul trebuie combătut printr-o învățătură (catehizare) simplă şi atrăgătoare, printr-un comportament demn şi moral al slujitorilor Bisericii şi al celor de bună credință. Neoscientismul trebuie aşezat la locul lui în ierarhia cunoaşterii, care nu se poate opri doar la ştiințele naturii şi la gândirea raționalistă, căci „sunt mult mai multe lucruri în cer şi pe pământ, Horatio, decât visează filosofia voastră" (Shakespeare).

Un nou limbaj trebuie să adopte şi predica religioasă, mai firesc şi mai apropiat de vorbirea colocvială, ca şi interpretarea textelor sacre, punându-se accentul mai mult pe pătrunderea sensului lor simbolic, care, fără să altereze doctrina, o face mai plină de miez, mai profundă şi chiar mai atrăgătoare. Iar predicile din amvon trebuie să părăsească limbajul sentimental pentru simplitatea verbului vechilor cazanii, în care actualizarea pildelor trebuie să fie percutantă şi nu edulcorant-moralizatoare.

7. Desigur, a şaptea zi, Domnul s-a odihnit după împlinirea Creației. O *odihnă* a reculegerii şi a contemplativității care i-a arătat că universul era bun şi frumos. Odihna noastră a devenit însă o caricatură, răgazul nostru o parodie. Nu la reculegere şi pacificare cheamă cea de-a şaptea zi, nici la cântări de slavă lui Dumnezeu şi de bucurie curată. Mai degrabă la dezlănțuire de patimi şi la carnaval, atunci când nu e o epuizare care împinge la plictiseală şi la deprimare. Sărbătorile noastre nu trec prin fața altarului, ci prin fața unor localuri de distracție sau chiar de depravare. Nici măcar nu ne relaxăm fizic, căci goana auto după locuri de odihnă este o mai mare agitație decât activismul după care vrem să ne odihnim. Turismul pare să fie astăzi plaga liniştii noastre, o lăcomie după „imagini frumoase", o goană absurdă după ieşirea la viață, o fugă de noi înşine. Şi când nu alergăm noi după peisaje

liniştitoare, vin ele la noi, fantomatice, pe aripile colorate ale televizorului. O mai mare iluzionare nici demonul nu pare să-şi fi închipuit.

Ziua a şaptea nu-şi va fi regăsit sensul originar decât atunci când liturghia ne va strânge din nou în jurul jertfei purificatoare a lui Iisus, cântând imnuri de slavă şi bucurie; când cartea sfântă ne va odihni în înțelepciunea ei pacificatoare; când vom putea privi din nou lumea cu ochi mirați de copil; când vom ajunge să gustăm din nou fericirea acelui vin care îmbată, de dinainte de crearea viței de vie. Atunci vom putea aştepta cu încredere şi nădejde miracolul celei de-a opta zile.

POSTFAȚĂ

sau
DESPRE MOARTEA ŞI ÎNVIEREA ALĂTURI DE HRISTOS

Perisabilitatea materială şi spirituală este o realitate constantă a existenței umane. Dobândită de om prin depărtarea lui Adam de rai, perisabilitatea se dovedeşte a fi un prolog al morții. Nu ar fi nici o problemă, dacă această lege devenită „naturală" – după actul individualist-secesionist al lui Adam – ar afecta doar viața materială a trupului. Perisabilitatea este însă prezentă şi în viața spiritului. Şi din spiritul fiecărei persoane urcă în sobornicitatea Bisericii. Comuniunea spiritelor perisate aduce în cultura comunitară decadența. Istoria a demonstrat faptul că o cultură are perioade de înflorire, de decadență, de renaştere şi, de ce nu, de dispariție

Raportându-ne la cultura abraamic-iudeo-creştină, putem vorbi despre mai multe perioade de înflorire, mai multe perioade de decadență şi mai multe renaşteri. Comparând acest filon cultural cu alte culturi umane, se poate observa foarte uşor că avem de-a face cu singura cultură dezvoltată coerent şi organic din momentul creării omului până astăzi. Suntem convinşi de faptul că acest lucru se datorează purtării de grijă a lui Dumnezeu, care prin Revelație a declanşat fenomene de renaştere a acestei culturi, de câte ori legea perisabilității umane ajungea să îşi spună cuvântul la nivel comunitar. Cea mai importantă renaştere a culturii abraamice are loc prin Întruparea lui Hristos-Dumnezeu. Venit între oameni, Dumnezeu oferă omului uneltele necesare înfrângerii perisabilității spirituale. Se clarifică faptul că omul are

şansa de a nu se deprecia sufleteşte şi de a se întoarce în Împărăția cerurilor, de a-şi împlini menirea de fiu al lui Dumnezeu. Tradiția abraamică este confirmată de Iisus Hristos Dumnezeu („N-am venit să stric legea...”). Însă pentru ca oamenii să se poată întoarce în Împărăția cerească, Hristos adaugă tradiției abraamice cele ce lipseau („...ci să o împlinesc” - Matei 5,17). Din momentul Învierii lui Hristos şi al recreării Raiului, tradiția abraamică se împlineşte în tradiția creştină. Niciodată, după marea minune a Învierii şi Coborârea Duhului Sfânt, perisabilitatea nu a mai depreciat comuniunea creştină până în apropierea extincției (a se vedea istoriile vechi-testamentare ale lui Noe, Moise, Ilie etc). Fluctuațiile decadente şi renascentiste sunt însă prezente în istoria celor două milenii de creştinism. De fiecare dată, Duhul Sfânt a susținut comunitatea ecclesială să depăşească ereziile, iconoclasmul, renaşterea umanistă, iluminismul, urmările nefaste ale revoluției franceze, exacerbarea naționalismului, experiențele sociale ale secolului al XX-lea. Tradiția creştină este vie şi trăieşte în interiorul Bisericii „şi porțile iadului nu o vor birui pe ea” (Matei 16,18).

După experimentele social-ideologice ale secolului al XX-lea, trăim astăzi o perioadă de renaştere, de readucere în viața noastră a ritualului creştin şi a semnificațiilor eshatologice ale acestuia. O perioadă de revalorizare a uneltelor lăsate de Hristos Dumnezeu pe pământ, spre folosul mântuirii oamenilor. Opera şi viața domnului Florin Mihăescu se înscriu în contextul acestei perioade istorice. Folosindu-se de unelte teoretice exersate de cercetători consacrați[1] ai tradiției universale, Florin Mihăescu aprofundează tradiția creştină, demonstrându-i vivacitatea şi superioritatea. Personal,

1 René Guénon, Vasile Lovinescu, etc.

trebuie să recunosc faptul că aceste scrieri au fost şansa mea de a adăuga studiilor teologice puterea interogației fertile şi libertatea hermeneutică ce se încadrează cu mare grijă în liniile trasate de textul biblic şi tradiția patristică.

***

În efortul de a stopa perisabilitatea spirituală, Hristos propune oamenilor pocăința, adică întoarcerea (*metanoia*) definitivă către Dumnezeu, ruperea legăturilor pătimaşe cu materia şi asumarea unui urcuş spiritual permanent. Pentru ca pocăința să fie mai uşor de reținut şi de practicat, ca şi în alte situații, Hristos dăruieşte urmaşilor lui Adam un simbol: **Naşterea din apă şi din duh obținută prin moarte şi înviere alături de Hristos.** Sunt lucruri care la prima vedere şochează. Asumat liturgic însă, simbolul îşi împlineşte menirea de a duce pe om în Împărăția cerească. Florin Mihăescu atrage atenția: „Simbolul nu este o convenție sau o fantezie, nici măcar o alegorie sau o metaforă, ci o realitate, exprimată însă voalat, pentru că sunt adevăruri care nu pot fi exprimate discursiv, ci indirect şi fulgurant prin simbol... Simbolul este pecetea lui Dumnezeu în creație, este urma picioarelor Lui, iar simbolul, ca bază a ritualului, este una din căile de parcurs pentru a-L urma pe Hristos”[2].

Naşterea din apă şi din duh este subiectul discuției dintre Hristos şi Nicodim. Evanghelistul Ioan consemnează ca personaj biblic pe fruntaşul dintre farisei ce purta numele de Nicodim (Ioan 3 şi 19,39). Acesta vine pe ascuns la Hristos, cerând învățătură. Atunci Iisus îi spune: „De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă Împărăția lui Dumnezeu.” (Ioan 3,3). Nicodim îşi etalează îndoielile materialiste – „Cum

2 Florin Mihăescu, *Omul în tradiția creştină*, Editura Rosmarin, Bucureşti, 1999, p. 108.

poate omul să se nască, fiind bătrân? Oare, poate să intre a doua oară în pântecele mamei sale şi să se nască?" (Ioan 3, 4) – determinând pe Hristos să întărească prima afirmație: „...De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu" (Ioan 3,5). Este clar faptul că interesul fariseului pentru acest subiect a ajuns la un nivel ridicat. Nicodim nu părăseşte discuția, aşa cum vor face alții ceva mai târziu[3], ci cere informații suplimentare: „A răspuns Nicodim şi i-a zis: Cum poate să fie aceasta?" (Ioan 3,9). Este momentul în care Hristos asociază naşterea din apă şi din Duh cu Răstignirea, răscumpărarea oamenilor şi iubirea lui Dumnezeu: „Şi după cum Moise a înălțat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalțe Fiul Omului, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică. Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică." (Ioan 3,14-16). Cheia întoarcerii în rai stă în iubirea lui Dumnezeu, în Întruparea şi Răstignirea Lui şi în urmarea exemplului Său de către oameni. Căci Hristos spune: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să-Mi urmeze Mie." (Mt. 16,24; Mc. 8,34). Sacrificarea sinelui propriu deschide calea naşterii din nou.

Florin Mihăescu acordă *Omului sacrificial* cel mai consistent capitol al lucrării de față. Acest lucru este în directă legătură cu felul în care este gândit mesajul cărții. Nu avem de-a face cu un curs teoretic, ci cu o expunere a soluțiilor practice ale drumului spre Împărăția cerească, expunere argumentată de textul biblic şi de tradiția Bisericii. Şi nu de puține ori, capitolele cărții sunt presărate cu sfaturi practice, pline de bun simț şi

3 Ioan 6,60: *„Deci mulți din ucenicii Lui, auzind au zis: Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte?"* 66: *„Şi de atunci mulți dintre ucenicii Săi s-au dus înapoi şi nu mai umblau cu El."*

realism. Lepădarea de sine este o lucrare spirituală ce se asociază cu lupta împotriva patimilor. Florin Mihăescu remarcă faptul că „Odată detaşarea de **eu** împlinită, care închide evident şi despătimirea, urmează sacralizarea prin însumarea stărilor superioare ale ființei în persoana umană, simbolizate de cruce („să-şi ia crucea"), ca suferință transformatoare, ca integrare a micro şi macrocosmosului, ca realizare a omului total, în sfârşit, sacrificarea („să mă urmeze") prin desăvârşirea harului lui Iisus Hristos"[4].

***

Şi pentru a vedea felul cum funcționa paradigma *Naşterii din nou prin moarte şi Înviere alături de Hristos*, vă invit la o incursiune în secolul al XV-lea moldovenesc. Subiectul de observație va fi iconografia naosului din Biserica Sfintei Cruci construită de Sfântul Ştefan cel Mare în apropierea localității Pătrăuți. Încă din perioada în care culorile frescelor de la Pătrăuți erau acoperite cu praf, fum, săruri şi ciuperci[5], se putea remarca ineditul reprezentării scenei *Coborârii la iad* față în față cu *Tabloul votiv*. Practic, cele cinci personaje istorice din reprezentarea votivă – Ştefan cel Mare, Bogdan al III-lea, Maria Voichița şi domnițele Ana şi Maria – privesc către compoziția *Coborârii la iad*, adică spre icoana *Învierii lui Hristos*. Interacțiunea dintre tabloul votiv şi alte scene pictate în registrul prim al programului iconografic mai poate fi observată şi în alte situații, la biserici din aceeaşi perioadă cu Pătrăuțiul. Este vorba despre interacționarea tabloului votiv cu scena *Deisis*, în bisericile de la Voroneț şi Sfântul Ilie (Suceava). În aceste cazuri avem de-a face

4 Florin Mihăescu, *Omul...*, p. 103.

5 Fresca de la Pătrăuți a fost curățată între anii 2003 şi 2010 de echipa restauratorului Ioan Chiriac.

cu o extindere a rugăciunii din interiorul tablourilor votive. Este un specific al tabloului votiv moldovenesc, ca Iisus Hristos să fie înfățișat pe scaunul de Judecată. În acest context al prezenței ctitorului la Judecata de Apoi, în tabloul votiv se inserează unul sau doi sfinți, care se roagă pentru personajele istorice. Urmare acestor rațiuni, *Deisis*-ul de la Voroneț sau Sfântul Ilie devine o extindere a rugăciunii din *Tabloul Votiv*, iar Anastasis-ul de la Pătrăuți devine o mărturisire a credinței ctitorilor, credință ce îi recomandă la Judecată.

Pentru a descoperi adevăratul sens al plasării compoziției *Coborârii la iad* în fața personajelor istorice din *Tabloul votiv* trebuie să urmărim *Ciclul pătimirilor lui Hristos*, ciclu ce se termină logico-istoric cu moartea şi Învierea lui Hristos. Scenele ce surprind prinderea, judecarea şi batjocorirea Domnului încep la Pătrăuți de pe peretele de nord al traveii de est a naosului. Hristos este prezentat arhiereilor evrei, pentru ca apoi să fie judecat de către Pilat. Reprezentantul împăratului de la Roma îşi spală mâinile, neasumându-şi urmările deciziei injuste pe care urma să o ia la presiunea arhiereilor iudei, reprezentați gesticulând în planul secund. Iisus Hristos Dumnezeu, legat la mâini, stă înclinat în fața unui edificiu arhitectonic înălțat deasupra a patru trepte din porfiră. Acolo sus, la capătul treptelor de porfiră[6] este reprezentat Pilat (Fig.1a). Se vede faptul că întreaga lume e vinovată de condamnarea injustă ce este aplicată lui Iisus. Pilat nu este un simplu guvernator, ci reprezentantul Kosmocratorului de la Roma, care prin calitatea sa imperială recapitulează toți oamenii din împărăția sa. În hemiciclul de vest al absidei de nord, completând scena *Judecății lui Pilat*, este înfățișată

6 Treptele sunt realizate cu ajutorul unei schițe compoziționale ce foloseşte soluții plastice ale perspectivei liniare, creând iluzia de îndepărtare a lui Pilat față de privitor.

Batjocorirea lui Hristos (Fig.1b). Dacă în hemiciclul de est al absidei împăratul era reprezentat de Pilat, în scena *Batjocoririi* Împăratul este Hristos. Ostaşii l-au îmbrăcat pe Hristos în haină roşie şi i-au pus pe cap cunună de spini. Îl batjocoreau pentru că auziseră despre el că este Împărat, dar nu înțelegeau ce fel de împărat poate fi acesta, ce se născuse în Nazaret, umblase desculț şi pe asin, iar acum era dat în mâna lor spre răstignire.

Absida de nord a naosului de la Pătrăuți surprinde împărăția lumească în opoziție cu Împărăția cerească. Mai exact, prezintă nebunia oamenilor, care nu înțelegeau mesajul spiritual al lui Hristos, ci se închinau exclusiv împăratului acestei lumi, reprezentat de Pilat. Ca o demonstrație a faptului că acesta este mesajul ansamblului iconografic, este ritualul batjocoririi lui Hristos. Mântuitorul lumii este înfățişat în centru compoziției, cu hlamidă roşie pe umeri, coroană de spini în cap şi cruce în mâna dreaptă. Nimeni nu îl loveşte[7]. Toți cei din jur, iudei şi romani, sunt antrenați într-un dans orgiastic, din care nu lipsesc săriturile spectaculoase, închinările teatrale şi instrumentele muzicale. Lumea, prin reprezentanții ei, năvăleşte asupra Jertfei Răscumpărătoare cu toată furia de care este capabilă. Singurul efect al nebuniei batjocoritorilor de Hristos este punerea în evidență a iubirii lui Dumnezeu pentru om. Dimensiunea iubirii lui Dumnezeu se vede în jertfa Sa pe Cruce, pentru fiii săi nebuni.

Iconografia absidei de nord nu este o simplă relatare istorică, ci este o prezentare a felului uman de a reacționa în fața celor două tipuri de împărăție: Cerească şi omenească.

---

7 La Pătrăuți, în primul registru al peretelui de sud din traveea de est a naosului, se păstrează o scenă a biciuirii lui Hristos, Ce este legat de un stâlp. Asupra semnificațiilor istorice ale acestei scene, cât şi asupra implicațiilor semantice ale plasării ei față în față cu scena *Batjocoririi*, este necesar a se reveni.

Fig. 1a - Scena *Judecata lui Pilat*

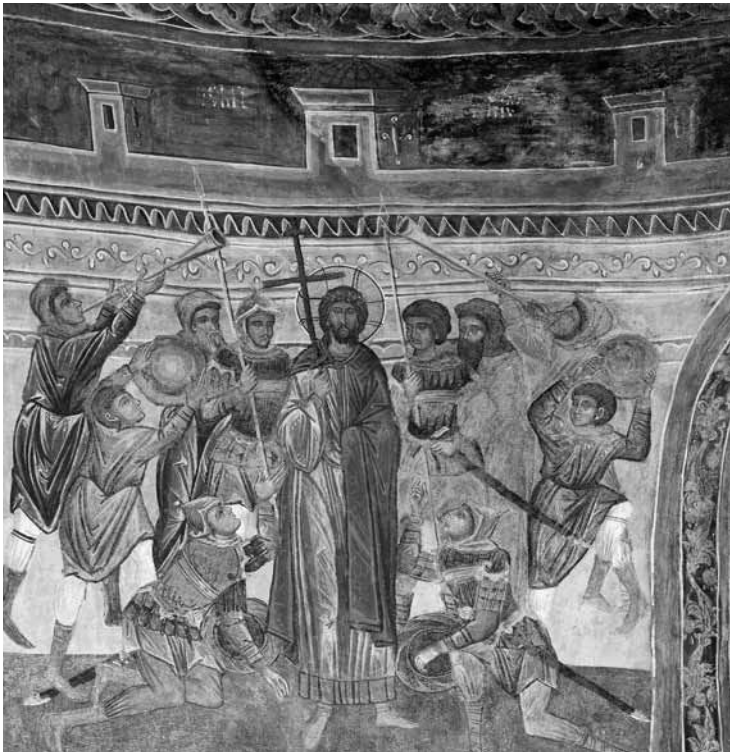

Fig. 1b - Scena *Batjocorirea lui Hristos*

Nebunia ce s-a manifestat asupra lui Hristos este un fenomen ciclic căruia îi este predispus fiecare om. Cartea lui Florin Mihăescu analizează etapele şi cauzele decăderii umane: „neascultarea, îndoiala, neîncrederea şi chiar minciuna sunt aspecte ale unei proaste cunoaşteri, dacă nu ale unei totale ignoranțe, cunoaşterea omenească fiind supusă greşelii, mai ales când se încrede în propria-i capacitate, pe care o ia drept infailibilă din orgoliu şi insuficientă discriminare intelectuală”[8]. Patima se naşte din incapacitatea omului de a se desprinde de acțiunea verbului „a avea” în favoarea verbului „a fi”. Patru sunt puterile contrare atracției cerului: dorințele de putere, de desfrâu, de avere şi de plăcere[9]. Toate acestea sunt înfierate de iconografia din absida de nord (dorința de putere e reprezentată de Pilat, desfrâul şi plăcerea sunt reprezentate de dansul orgiastic al celor ce îl batjocoresc pe Hristos), nordul traveii de est şi nordul hemiciclului altarului (dorința de avere este reprezentată de Iuda, a cărui trădare şi cumpărători ai trădării sunt reprezentați aici: în altar, *Vădirea trădătorului*; în traveea de est, *Prezentarea la Anna şi Caiafa*). Deasupra absidei de nord, în semicalotă, tronează *Coborârea Duhului Sfânt*: în partea de jos a compoziției, un Împărat reprezintă Kosmosul exorcizat, ce are capacitatea de a primi darurile Duhului Sfânt. Este promisiunea oferită celor ce reuşesc să privească prin opacitatea gloriei perisabile a împăratului lumesc şi aderă să se împărtăşească din darurile Jertfei Răscumpărătoare asumată de Iisus Hristos Dumnezeu.

Următoarea scenă din *Ciclul Pătimirilor* este cunoscută sub numele de *Drumul Crucii*. Ea poate fi asociată însă foarte uşor cu îndemnul lui Hristos: „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi

8 Florin Mihăescu, *Omul ...*, p. 18.
9 *Ibidem*, p. 25.

să-Mi urmeze Mie”[10] (Mt. 16,24; Mc. 8,34). Iisus Hristos este reprezentat purtându-şi Crucea, urmat de cei doi tâlhari şi de mulțime. În spatele alaiului, vin următorii lui Hristos: Fecioara Maria, Ioan Evanghelistul şi celelalte femei. Pictorul separă compoziționalal alaiul nebunilor de alaiul următorilor, lasând un spațiu gol[11]. Dacă cei din alaiul nebunilor sunt reprezentați gesticulând activ, cei din grupul următorilor sunt reprezentați cu mâna dreaptă[12] pe obraz susținând capul înclinat spre dreapta. Interpretat în contextul ideii de compătimire, gestul mâinii pe obraz poate fi considerat şi un simbol al meditației contemplative, el fiind asociat plastic doar celor ce au avut puterea de a privi dincolo de dimensiunea materială[13].

Depăşind această scenă se intră în zona maximală a *Ciclului Pătimirilor*, în expunerea *Jertfei lui Hristos* şi *Răscumpărării oamenilor*. Vom folosi pentru denumirea acestei părți a ciclului iconografic analizat verbele substantivizate *Anabasis* / *Katabasis* / *Anastasis*[14]. Cele trei

---

10 Având exemplul celorlalte interacțiuni dintre scenele ansamblului iconografic de la Pătrăuți, putem spune că poziționarea *Tabloului votiv* în fața *Drumului Crucii*, chiar dacă un registru mai jos, vorbeşte despre asumarea de către Ştefan cel Mare şi familia sa a *Urmării lui Hristos*.

11 În alte ansambluri iconografice, cum ar fi cel de la Probota, ideea de *urmare a lui Hristos* este semnificată prin inserarea ca personaj a lui Simon din Cirene, care poartă Crucea lui Hristos până la Golgota.

12 În alte compoziții gestul este asociat obrazului şi mâinii stângi.

13 Cel mai des, acest gest este asociat Fecioarei Maria, lui Ioan Evanghelistul şi lui Nicodim. Mai rar apar şi mironosițe cu mâna pe obraz.

14 Verbele greceşti (Anabasis / Katabasis) sunt folosite de Sfântul Apostol Pavel în texte ce se referă la Jertfa lui Hristos şi Răscumpărarea oamenilor. Exemplificăm cu ajutorul textului din Epistola către Efeseni 4,8-10: „Pentru aceea zice: Suindu-Se (Anabàs) la înălțime, a robit robime şi a dat daruri oamenilor. Iar aceea că: S-a suit (Anèbi) – ce înseamnă decât că S-a pogorât (katébi) în părțile cele mai de jos ale pământului? Cel ce S-a pogorât (katabàs), Acela este Care S-a suit

titluri surprind cele trei mişcări ale evenimentului de Jertfă şi Răscumpărare.

Anabasis (Urcarea) este titlul iconografic folosit la Pătrăuți pentru compoziția ce surprinde urcarea lui Iisus Hristos pe Cruce (Fig.2a). În timp ce doi dintre nebuni sunt cățărați pe obiectul de tortură şi trag în sus pe Mântuitor, alții stau şi gesticulează la picioarele Crucii. Fecioara Maria şi Ioan, aureolați, pătimesc şi contemplă evenimentul.

Scena următoare surprinde momentul în care Hristos îşi dă sufletul pe Cruce între doi tâlhari (Fig.2b). Evenimentul are urmări cosmice, Soarele şi Luna aducându-şi contribuția pentru vădirea minunii răscumpărătoare ce se petrecea. Fecioarei şi lui Ioan li se adaugă alți doi următori ai lui Hristos: sutaşul Longhin şi tâlharul cel de-a dreapta. Dacă Longhin este aureolat, mântuirea tâlharului pocăit este semnificată prin materializarea plastică a ritualului plecării spre rai: îngerul îi ia sufletul, reprezentat într-un chip uman volatil ce îi iese din gură[15]. Tâlharul pocăit va rămâne în istorie ca un exemplu al răspunsului prompt ce îl dă Dumnezeu rugăciunii şi pocăinței sincere[16].

În cartea de față, Florin Mihăescu remarcă: „Tendinței ascendente a omului care vrea să compenseze căderea sa, Creatorul îi răspunde cu coborârea harului, a energiilor increate, care însoțeşte binecuvântarea Sa. Se stabileşte astfel un circuit, un dialog între om şi Dumnezeu, care trebuie să plece de la om, fiind o alegere liberă a dorinței

(ànabàs) [...] mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple."

15 *Ibidem,* p. 23.

16 Ioan 19,38-40: *„Iosif din Arimateea, fiind ucenic al lui Iisus, dar într-ascuns, de frica iudeilor, a rugat pe Pilat ca să ridice trupul lui Iisus. Şi Pilat i-a dat voie. Deci a venit şi a ridicat trupul Lui. Şi a venit şi Nicodim, cel care venise la El mai înainte noaptea, aducând ca la o sută de litre de amestec de smirnă şi aloe. Au luat deci trupul lui Iisus şi l-au înfăşurat în giulgiu cu miresme, precum era obiceiul de înmormântare la iudei."*

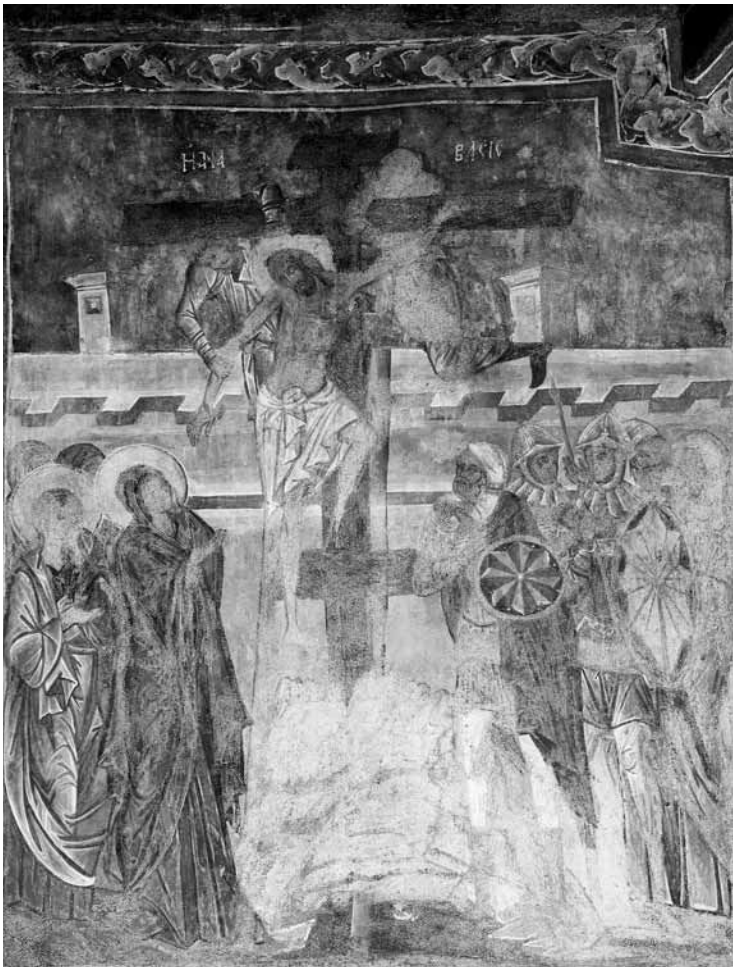

Fig. 2a - Scena *Urcarea lui Iisus Hristos pe Cruce.*

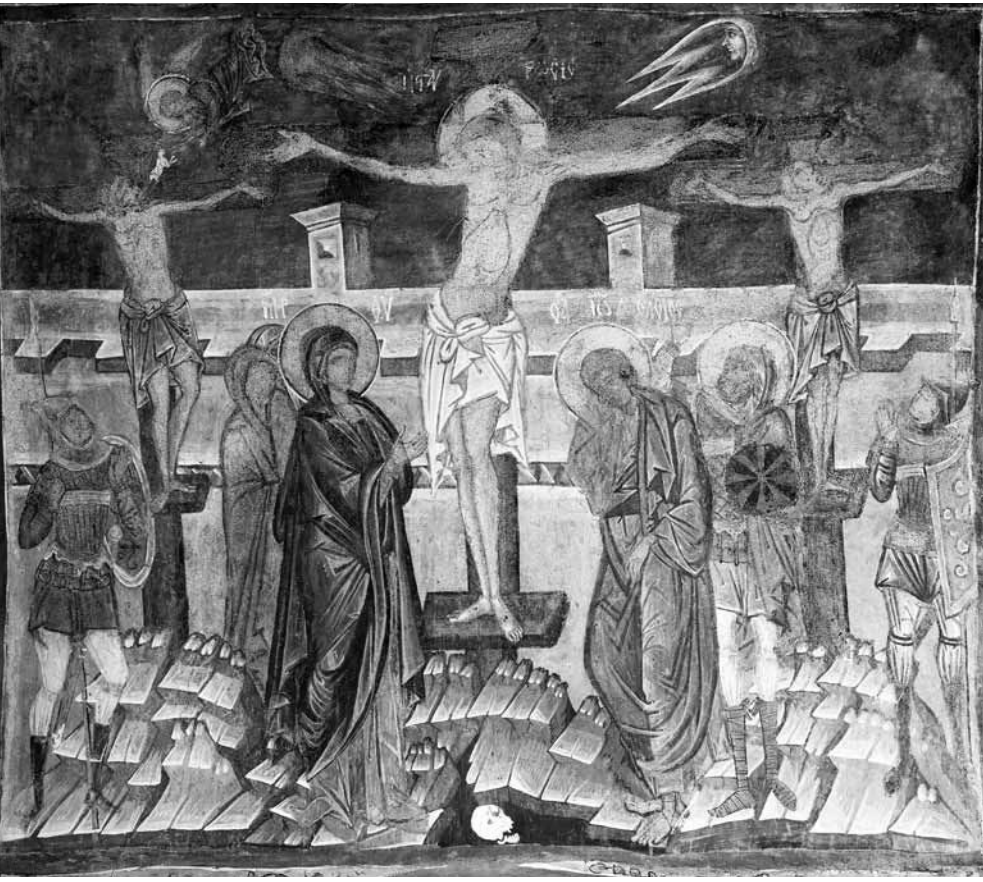

Fig. 2b - Scena *Iisus Hristos pe Cruce.*

sale de apropiere"[17]. Moartea lui Hristos pe Cruce este punctul terminus al Jertfei şi începutul Răscumpărării. Nebunii pătimaşi sau cei ce *iubesc greşit*[18], nu mai însoțesc trupul mort al lui Hristos. Începând cu scena următoare, alături de trupul mort al lui Hristos nu mai sunt pictați decât următori ai Domnului. Înainte de a încheia paragraful, trebuie remarcat încă un lucru: scena finalizării Jertfei este pictată față în față cu Sfânta Masă şi cu scenele Împărtăşirii apostolilor pictate în altar. Există două direcții ale acestei interacțiuni: (1) Mişcarea dinspre icoană spre Sfânta Masă mărturiseşte realitatea Jertfei lui Hristos în fiecare Sfântă Liturghie săvârşită în biserică; (2) Mişcarea dinspre Sfânta Masă spre icoană, reaminteşte persistența reală în istorie, până la sfârşitul timpului, a lui Iisus Hristos Dumnezeu sub forma Euharistică („Acesta este trupul Meu, ... Acesta este sângele Meu..." – Matei 26,26-28).

Katabasis (Coborârea) este denumirea reprezentativă pentru acțiunile scenelor ce surprind coborârea trupului mort de pe Cruce. Această coborâre îşi are finalitatea în interiorul mormântului (grotă) şi este realizată plastic cu ajutorul a trei scene diferite: *Coborârea de pe Cruce*, *Tânguirea trupului mort* şi *Coborârea în mormânt*. Unitatea celor trei scene este dată de prezența constantă a trei personaje: Fecioara Maria, Iosif din Arimateea şi Nicodim. Dacă reprezentarea Fecioarei este introdusă în *Ciclul Pătimirilor* încă din scena *Drumului Crucii*, Iosif şi Nicodim[19] apar doar după dispariția reprezentărilor

17 Florin Mihăescu, *Omul...*, p. 47.

18 *Ibidem,* p. 23.

19 Ioan 19,38-40: *„Iosif din Arimateea, fiind ucenic al lui Iisus, dar întru ascuns, de frica iudeilor, a rugat pe Pilat ca să ridice trupul lui Iisus. Şi Pilat i-a dat voie. Deci a venit şi a ridicat trupul Lui. Şi a venit şi Nicodim, cel care venise la El mai înainte noaptea, aducând ca la o sută de litre de amestec de smirnă şi aloe. Au luat deci trupul lui Iisus şi l-au înfăşurat în giulgiu cu miresme, precum era obiceiul de înmormântare la iudei."*

nebunilor pătimaşi. Iosif se îngrijeşte de scoaterea cuielor de la mâinile trupului mort, Nicodim de scoaterea cuielor de la picioare (Fig.3a). În scena Tânguirii, Iosif şi Ioan Evanghelistul ating trupul mort, dar Nicodim stă deoparte, rezemat în scară, susținându-şi cu mâna dreaptă capul (Fig.3b). Această schiță compozițională este folosită pe arii geografice largi pentru a-l prezenta pe Nicodim. Ea ar putea reprezenta îndoiala de care s-a lăsat cuprins Nicodim în discuția ce a avut-o cu Hristos despre Împărăția cerurilor şi naşterea din nou. Aceeaşi îndoială ar putea să fie şi motivul pentru care Iosif este reprezentat aureolat, iar Nicodim nu. Oricum ar fi, iconograful-iconolog de la Pătrăuți îi rezervă lui Nicodim un rol foarte important: îl pictează în interiorul mormântului dedicat lui Hristos.

Scena *Coborârii în mormânt* este cu totul neobişnuită. Ea este construită în jurul dramei Ferioarei Maria, care de data aceasta ține în brațe trupul pregătit pentru înmormântare al Fiului său. Această schiță compozițională aduce aminte de ansamblele sculpturale cunoscute sub numele de *La Pietà* (Fig.3c).

Trecând însă peste drama Fecioarei Maria, scena are o covârşitoare încărcătură simbolică referitoare la **Moartea și Învierea alături de Hristos.** Iosif susține picioarele trupului mort al lui Hristos, iar Nicodim îi susține umerii. Este evident faptul că împreună, cei doi vor coborî în mormântul lui Hristos. Coborârea în mormântul lui Hristos este finalitatea coborârii (katabasis-ului) necesare înfruptării din roadele Învierii (anastasis-ul). Comentând vorbele Mântuitorului către Nicodim (Ioan 3), Florin Mihăescu spune că atunci când îl îndeamnă la naştere din nou, „Iisus enunță un adevăr inițiatic, esoteric, pur interior. Este vorba, desigur de o naştere în Duh. [...] Naşterea spirituală nu este posibilă fără sacrificarea, fără renunțarea la viața trupească.

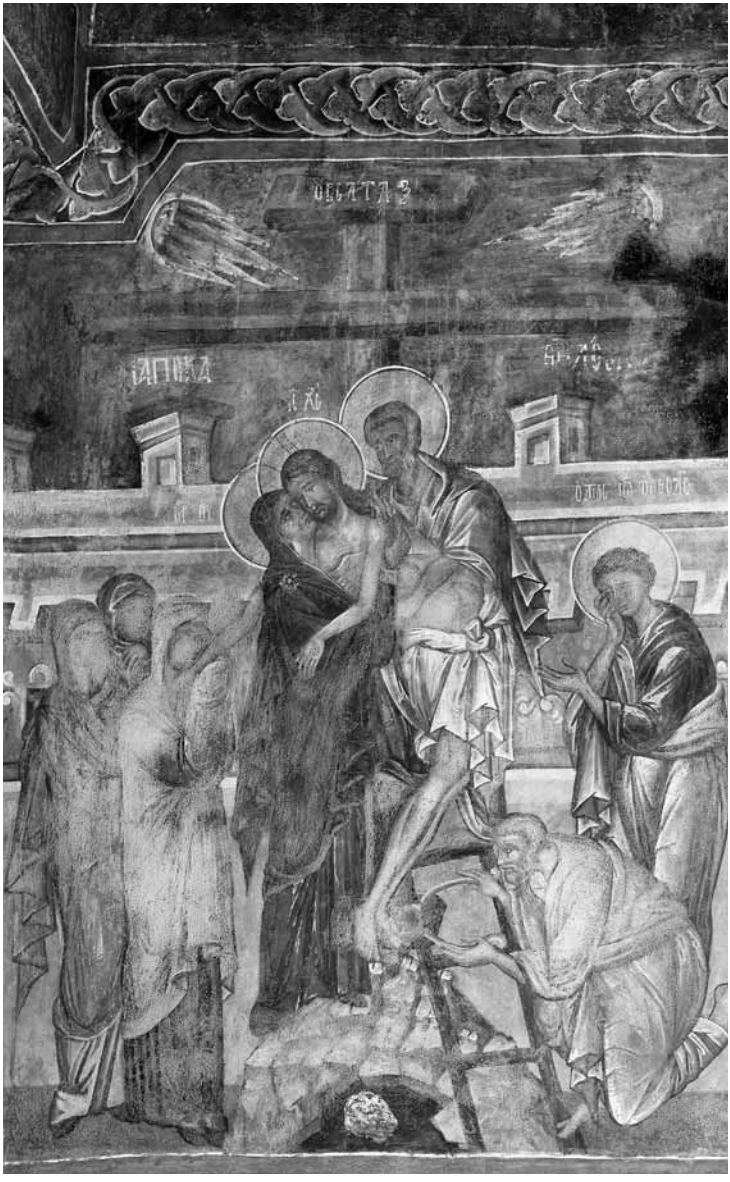

Fig. 3a - Scena *Coborârea de pe Cruce a lui Iisus Hristos.*

Fig. 3b - Scena *Tânguirea lui Iisus Hristos.*

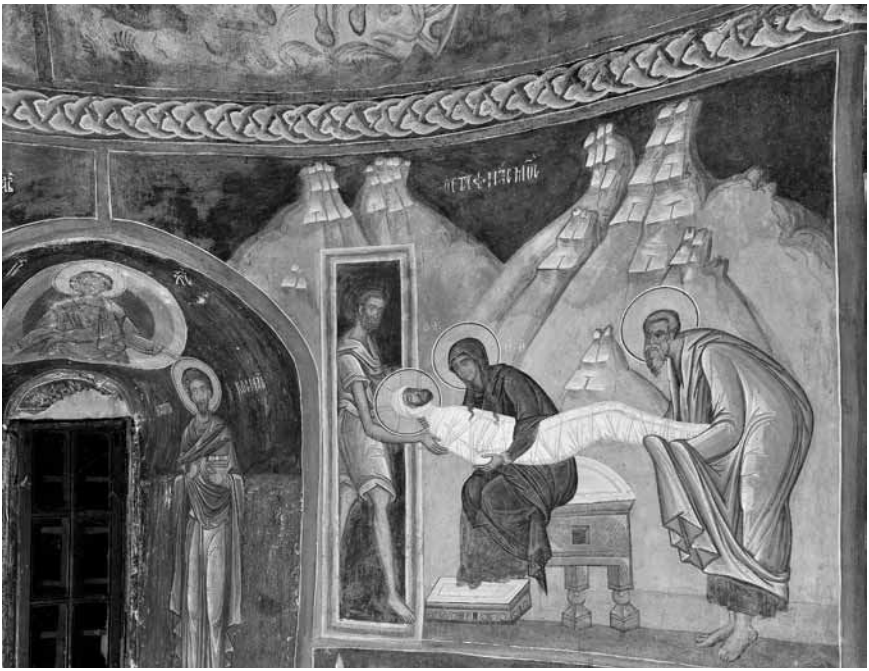

Fig. 3c - Scena *Coborârea în mormânt a lui Iisus Hristos.*

Expresia este, evident simbolică, pentru că trupul nu dispare, ci se transformă, devenind doar suport al vieții spirituale"[20]. De vreme ce au coborât în mormânt ducând trupul mort al lui Iisus Hristos Dumnezeu, Iosif şi Nicodim devin exemplele paradigmatice ale **morții alături de Hristos**[21]**.** Exemplul lor va fi preluat în cultul creştin ortodox, devenind obiect de ritual şi motiv de trăire misterică a **urmării lui Hristos**.

Ritualic, pelerinajul lui Iosif este repetat de către preoți în timpul fiecărei Liturghii şi de către credincioşi în *Săptămâna Pătimirilor* şi noaptea *Învierii*. În timpul Sfintei Liturghii, Iosif este invocat în momentul în care preotul finalizează ritualul aducerii Sfintelor Vase şi a materiei pregătită pentru Jertfă, de la Proscomidiar pe Sfânta Masă. În momentul depunerii Sfintelor Vase (semnificante ale trupului lui Hristos) pe Sfânta Masă (semnificantă a mormântului lui Hristos), preotul ia de deasupra Sfintelor Vase acoperămintele mici (semnificante ale scutecelor purtate de Pruncul Iisus) şi acoperă ambele Vase cu acoperământul mare (semnificant al giulgiului folosit la înmormântarea lui Hristos), ce preotul îl purtase pe umerii săi în timpul procesiunii cu Sfintele Vase.

În acest moment, preotul dă glas următoarelor rugăciuni: „Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând preacurat trupul Tău, cu giulgiu curat înfăşurân-du-l şi cu miresme, în mormânt nou, îngropându-l, l-a pus."; „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul şi pe scaun împreună cu Tatăl şi cu Duhul ai fost, Hristoase, toate umplându-le, Cel ce eşti necuprins."; „Ca un purtător de viață şi mai înfrumusețat decât raiul cu adevărat şi decât toată

20 Florin Mihăescu, *Omul...*, p. 102, p. 103.

21 Cele trei scene ale *Katabasis*-ului sunt pictate la Pătrăuți deasupra tabloului votiv. Vezi Fig. 4.

cămara împărătească mai luminat s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre"[22].

În *Vinerea Pătimirilor*, comunitatea tuturor credincioşilor este invitată să repete pelerinajul lui Iosif şi Nicodim. În mijlocul naosului bisericilor ortodoxe se pune o masă. Pe masă se aşează a pânză pictată (Sfântul Epitaf sau Aer) cu scena *Tânguirii lui Hristos*. Credincioşii, cu mic cu mare, vin în biserici şi trec de trei ori pe sub această masă. Masa semnifică mormântul lui Hristos, iar trecerea credincioşilor semnifică pogorârea în mormântul Domnului. În noaptea *Învierii*, după ce au luat *Lumina*, credincioşii cântă: „Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine: Însuți împreună mă preamăreşte, Mântuitorule, în Împărăția Ta"[23].

Experimentarea ritualică şi misterică a **morții și învierii alături de Hristos** îşi are suportul biblic în scrierile Sfântului Pavel, care scrie romanilor foarte explicit: „Au nu ştiți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieții; Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtaşi şi ai învierii Lui, Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului. Căci Cel care a murit a fost curățit de păcat. Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom şi viețui împreună cu El, ştiind că Hristos, înviat din morți,

22 Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității româneşti la Putna*, Editura Mitropoliei Moldovei şi Sucevei, Iaşi, 1988, p. 203.

23 Utrenia Învierii, în *Penticostar*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999, p. 16.

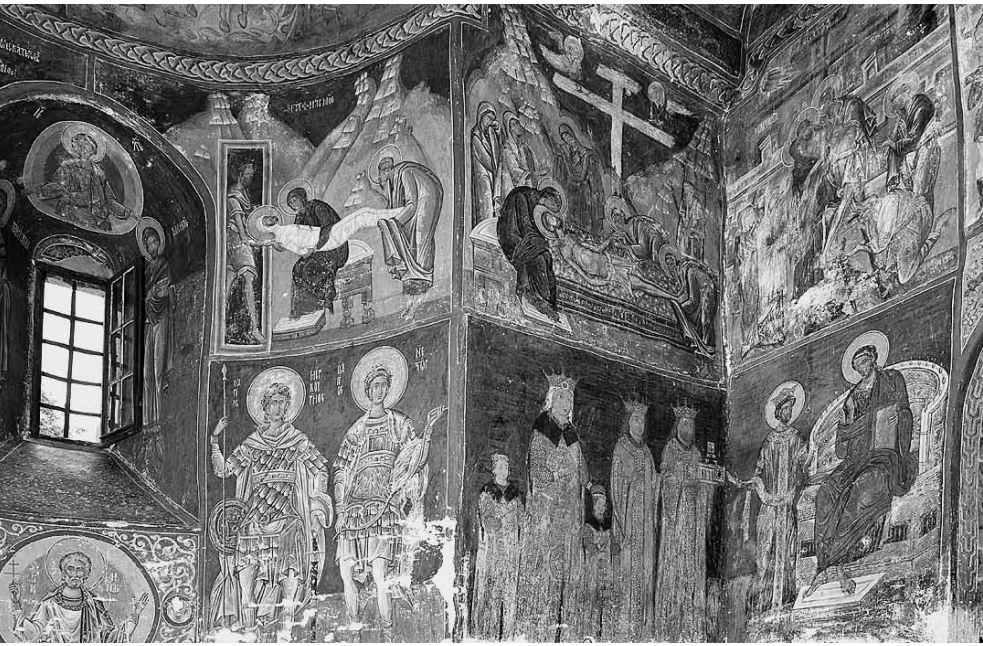

Fig. 4 - Cele trei scene ale *Katabasis*-ului şi *Tabloul Votiv.*

nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui. Căci ce a murit, a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar ce trăieşte, trăieşte lui Dumnezeu. Aşa şi voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru (Romani 6,3-10)".

După cum arată şi textul paulin, **moartea și învierea alături de Hristos** nu este doar obiectul unui ritual anamnetic, ci este o realitate spirituală a vieții creştinului. Naşterea din nou se produce misteric şi viața se înnoieşte, pentru cei ce se fac părtaşi drumului deschis de Iosif şi Nicodim. Ritualul *Tainei Botezului* are înmagazinat în el mărturisirea legăturii dintre Taină şi urmarea lui Hristos. Înainte de cufundarea în apă, preotul spune: „Pentru ca să se facă el (acesta ce se botează – n.n.) împreună sădit şi părtaş morții şi învierii lui Hristos, Dumnezeul nostru, Domnului să ne rugăm"[24]. **Moartea alături de Hristos** este trăită de fiecare creştin prin Taina Pocăinței. Spovedania, prin umilință sinceră şi sacrificiul de sine, prin renunțarea la formele pătimaşe ale materiei, este moartea față de păcat alături de Hristos Care a murit pe Cruce pentru răscumpărarea păcatelor oamenilor. **Învierea alături de Hristos** este trăită prin Comuniunea Euharistică cu Trupul şi Sângele lui Hristos, Cel ce a Înviat. Împărtăşania misterică dăruieşte omului daruri din realitatea Învierii lui Hristos.

Anastasis (Învierea). Înclinăm să credem că în Moldova sfârşitului de secol al XV-lea, lucrurile acestea erau foarte clare. Şi o dovadă grăitoare în acest sens găsim chiar în *Ciclul Pătimirilor* de la Pătrăuți: scena *Coborârii la iad*, care ar fi trebuit să urmeze logic-istoric între *Punerea în mormânt* şi *Descoperirea mormântului gol* (pictate în al doilea registru din absida de sus), este

24 Botezul, în *Molitfelnic*, ediția a V-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, p. 30.

Fig. 5 - Scena *Coborârii la iad* faţă în faţă cu *Tabloul votiv.*

pictată – în mod cu totul neaşteptat – în primul registru al ansamblului iconografic, pe peretele de nord al traveii de vest a naosului, față în față cu *Tabloul votiv* (Fig.5).

După cum remarcam la începutul exercițiului de interpretare propus, toate cele cinci personaje istorice din familia regală privesc către Anastasis. Scena *Coborârii la iad* este identică în ortodoxia tradițională cu scena *Învierii*, căci minunea refacerii Raiului şi Învierea nu se petrec în timp. A fost de ajuns ca Hristos să coboare până în iad, pentru ca iubirea sa dumnezeiască să strălucească şi să adune în jurul său pe toți cei ce ajunseseră acolo pe nedrept. Acesta e momentul a ceea ce se numeşte plastic deschiderea porților raiului. În fapt, raiul s-a recreat în jurul lui Hristos, acolo, în mijlocul iadului. Coborârea lui Hristos la iad este ocazia reorganizării Kosmosului în jurul lui Dumnezeu. Drepții au găsit calea către Lumina iubirii, răii s-au depărtat dincolo de limita ultimului om ce era îndreptat spre Dumnezeu. De aceea icoana arată pe diavol legat: din acest moment puterile sale asupra oamenilor nu vor mai putea pune în pericol de extincție spirituală creația lui Dumnezeu. Sfântul Ştefan cel Mare, familia sa şi întregul popor – care participă prin calitatea regală a familiei Bogdăneştilor – se orientează simbolic spre Lumina iubitoare a Învierii lui Hristos. Un argument al faptului că Ştefan asocia moartea şi învierea alături de Hristos cu pelerinajul inițiat de Iosif din Arimateea ar trebui să fie Acoperământul de Sfinte Vase dăruit de Ştefan cel Mare Mănăstirii Putna în anul 1481. Acoperământul mare (semnificant al giulgiului folosit la înmormântarea lui Hristos) este brodat cu scena *Plângerii* şi este inscripționat de jur împrejur: „Iosif cel cu bun chip, de pe lemn a luat preacuratul tău trup, înfăşurându-l cu giulgiu curat şi cu miresme acoperindu-l, în mormânt nou l-a pus. Io Ştefan voievod, cu mila lui Dumnezeu, domnul Țării Moldovei, a făcut acest aer în anul 6989

(=1481), martie 20"[25]. Obiectul de cult şi inscripția de pe el vorbesc despre alinierea lui Ştefan în urma celui ce făcuse giulgiul real al lui Hristos, şi despre exemplul pe care Ştefan – şi, prin calitatea sa regală, întreg poporul – şi-l asumă de la Iosif Arimateianul.

***

Lucrurile sunt clare pentru cei ce şi-au sacrificat sinele şi şi-au consacrat existența căutând sfințirea prin urmarea exemplului Mântuitorului Hristos. **Omul tradiției creștine este omul ce susține cu jertfa sa sobornicitatea Bisericii**. Slavă Duhului Sfânt că asemenea oameni existau în Moldova Sfântului Ştefan şi că jertfa lor a adus până la noi tradiția apostolilor.

pr. Gabriel Herea
Pătrăuți, întâi al lui Cuptor, 2011

25 Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Editura Mitropoliei Moldovei şi Sucevei, Iaşi, 1988, p. 203.

CUPRINS

Prefață 5

Introducere 7

I. **OMUL PRIMORDIAL** 11

II. **ANTROPOLOGIA OMULUI CĂZUT** 19
1. Ignoranța sau greşita socotință 19
2. Patima sau greşita iubire 31
3. Suferința 44

III. **OMUL SACRIFICIAL** 61
1. Rugăciunea 62
2. Asceza 85
   a. Sublimarea plăcerii 87
   b. Despătimirea dragostei 91
   c. Îmbogățirea spirituală 97
   d. Eliberarea puterii 101
   e. De la asceză la apatheia 109
3. Sensul sacrificiului 117

IV. **OMUL SFINȚIT** 155
1. Cunoaştere şi contemplație 155
   a. Credință şi cunoaştere 156
   b. Cunoaşterea contemplativă 164
   c. Căile cunoaşterii contemplative 173
2. Iubire şi comuniune 179
   a. Iubire şi credință 179
   b. Iubire în comuniune 181
   c. Iubirea ca prietenie în duh 186

3. Sfințenie şi mântuire 188
a. Îndreptățirea mântuirii 188
b. Nădejde şi sfințenie 191

V. **OMUL DESĂVÂRȘIT** 201
1. Înțelepciunea 201
2. Fericirile 207
3. „Eu sunt...” 219

ANEXE 227
I. Liturghia şi muzica sferelor 227
II. Lumina icoanei 233
III. Secularizare şi sacralizare 239

Postfață sau *Despre moartea şi Învierea alături de Hristos* 255

Asociația *Prietenii Bucovinei* a fost înființată în anul 2005 pentru a susține activitățile culturale desfăşurate pe lângă Biserica Monument Unesco din Pătrăuți.

Primul proiect finalizat de voluntarii asociației este Muzeul *Casa Preotului Bucovinean*, muzeu deschis în anul 2007 pe lângă biserica ştefaniană din Pătrăuți.

În vederea promovării valorilor creştine, *Prietenii Bucovinei* au lansat mai multe site-uri web, printre care www.locurile-sfinte.ro, www.patrauti.ro.
Din anul 2011, *Prietenii Bucovinei* au inițiat şi susținut proiectul *Harta Bucovinei pentru fiecare pelerin*. În cadrul acestui proiect sunt în curs de distribuire 40.000 de fluturaşi cu harta monumentelor creştine din județul Suceava.

Din anul 2009, Asociația *Prietenii Bucovinei* s-a înregistrat la Biblioteca Națională a României ca editor de carte. Editura se numeşte *Heruvim* şi a publicat până în prezent: *Semințe de înțelepciune*, de Paula Vartolomei; *Pelerinaj în spațiul sacru bucovinean*, de Gabriel Herea; *Grija cea mai mare trebuie s-o avem de viața cea veşnică*, de Constantin Morariu; *Omul în tradiția creştină*, de Florin Mihăescu; *Simbol şi Ortodoxie*, de Florin Mihăescu; *Pătrăuți 1487*, de Petru Palamar şi Gabriel Herea; *Cosmosul în tradiția creştină*, de Florin Mihăescu.

Cartea de față este un produs al efortului voluntarilor asociației. Tiparul cărții este plătit din contribuția de 2% din impozitul pe salarii, contribuție dirijată către Asociația *Prietenii Bucovinei* de susținătorii activităților culturale de la Pătrăuți.

Mulțumim tuturor celor ce susțin activitățile noastre.

Asociația Prietenii Bucovinei
Cod Fiscal: 18167053
IBAN: RO 04 RNCB 0234 0369 9753 0001

PRINT
multicolor

Str. Bucium nr. 34 Iaşi
tel.: 0232/ 211225
fax: 0232/ 211252
office@printmulticolor.ro
www.printmulticolor.ro

SERVICII TIPOGRAFICE COMPLETE

La aproape două mii de ani de la revelarea mesajului christic, de la rostirea lui în lume de către apostoli și urmașii lor, de la implântarea lui în viață prin jertfa martirilor putem privi cu smerenie, dar și cu nedisimulată laudă imensa catedrală a creștinismului, care stă astăzi în centrul universului uman ca o culme ce domină toate celelalte vârfuri ale spiritualității, ale năzuinței omului spre Dumnezeu. Nu este o metaforă, este un simbol al biruinței Bisericii creștine. De ce atunci în pragul mileniului trei în sufletul nostru de credincioși se strecoară îndoieli și ezitări, nemulțumiri și tot mai multe prilejuri de poticnire, slăbiciuni și uitări care ne fac să ne simțim nici fierbinți, nici reci, ci căldicei sau chiar indiferenți? Să fim de vină numai noi, sau și Biserica? Dar Biserica suntem noi împreună cu slujitorii și cu ierarhii ei, într-o sobornicitate care-i asigură vitalitatea. Și poate că una dintre slăbiciunile Bisericii noastre este tocmai anemierea acestei sobornicități.

Florin Mihăescu

ISBN 978-606-92406-7-0